

129



हिन्दुस्तानी एकेडेमी पुस्तकालय
इलाहाबाद

वग सख्या

पुस्तक सख्या

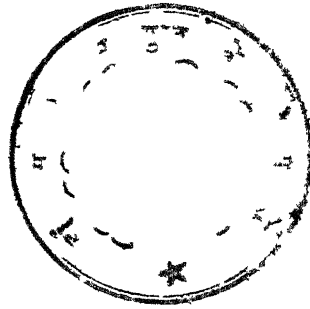
क्रम सख्या

१२८८६

लेवक व जुके शक क आर मे -
कसपे वने -

मे न मे

कामायनी के अध्ययन की समस्याएँ



डॉ० नगेन्द्र



नेशनल पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली

प्रकाशक

नेशनल पब्लिशिंग हाउस

२६ ए, चंद्रलोक, जवाहरनगर,
बिक्री केन्द्र नई सड़क, दिल्ली।

प्रथम मुद्रण

सितम्बर १९६२

कविश्री

सुमित्रानन्दन पत को

सादर-सस्नेह

—नगेन्द्र

विज्ञप्ति

इस पुस्तक मे कामायनी का सागोपाग विवेचन प्रस्तुत करने का प्रयास नही है । इसमे मकलित पाच व्याख्यान अध्ययन की कतिपय नवीन दिशाओ का सकेत मात्र करते हैं । कामायनी के ममज्ञ विद्वान और जिज्ञासु अध्येता कृपया इसी रूप मे इन्हे ग्रहण करे ।

सदभों का उल्लेखन कामायनी के प्रथम सस्करण से ही किया गया है ।

१५ अगस्त, १९६२

हिन्दी विभाग,
दिल्ली विश्वविद्यालय,
दिल्ली ।

नगे ड्र

क्रम

१	कामायनी के अध्ययन अध्यापन की समस्याएँ	१
२	कामायनी का महाकाव्यत्व	१३
३	कामायनी का अग्नी रस	२५
४	कामायनी में रूपक तत्त्व	३६
५	कामायनी की दार्शनिक पृष्ठभूमि	५५

१

कामायनी के अध्ययन-अध्यापन
की समस्याएँ

काव्य का मन प्रयोजन है रसास्वादन—कम से कम कामायनी तक तो यह स्थापन। सवथा माय ह ही आगे की बात आगे देखगे। काव्य का अध्ययन (और अध्यापन भी जो अध्ययन का ही एक साधन है) रसास्वादन की प्रक्रिया का ही अंग है—प्रत्येक रूप में अध्ययन का प्रयोजन और उद्देश्य रसास्वादन ही रहेगा—वह साधन ही रहेगा, साध्य नहीं बन सकता। साहित्य के क्षेत्र में जहाँ अध्ययन रसास्वादन से स्वतंत्र हुआ, वहीं वह साधक न होकर बाधक हो जाएगा।

कामायनी महान काव्य है—महाकाव्य है। अतः उसका अध्ययन स्पष्ट ही उसके रसास्वादन की प्रक्रिया का एक अंग है। काव्य के रसास्वादन की प्रक्रिया का विश्लेषण करते हुए प्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक आलोचक आई० ए० रिचर्ड्स ने उसके छह अवस्थान माने हैं

- १ चाक्षुष सवेदन (बिम्ब विधान),
- २ सबद्ध बिम्ब-विधान,
- ३ स्वतन्त्र बिम्ब विधान,
- ४ विचार,
- ५ भावोदबोधन,
- ६ दृष्टिकोण का निर्माण।

चाक्षुष बिम्ब विधान वह सबसे पहली अवस्था है जब पाठक चक्षुरिन्द्रिय द्वारा अक्षर-ज्ञान प्राप्त करता है। यह ऐन्द्रिय ज्ञान है—अथबोध की अपेक्षा लिपि बोध से इसका सम्बन्ध अधिक है। पाठालोचन इसी के अध्ययन का वैज्ञानिक विकास है।

कामायनी के अध्ययन अध्यापन में सबसे पहली समस्या पाठालोचन की है। आप आश्चर्य कर सकते हैं कि आधुनिक ग्रंथ का पाठालोचन कैसा! किन्तु कामायनी का प्रत्येक अंश या अध्यापक इस कठिनाई का अनुभव करता है। वास्तव में कामायनी कवि की लगभग अंतिम रचना है—इसका

मुद्रण जिस समय हो रहा था, उस समय प्रसादजी शया ग्रस्त थे। वैसे भी उस समय विराम-चिह्नो के प्रयोग के लिए विशेषतः कविता में, कोई स्पष्ट नियम नहीं था, अतः कामायनी में मुद्रण की भूले तो इतनी नहीं हैं, किन्तु विराम चिह्नो का प्रयोग इस तरह किया गया है कि उससे कई प्रकार की कठिनाइयाँ उत्पन्न हो जाती हैं। यहाँ मैं केवल तीन प्रमुख कठिनाइयों की ओर इंगित करूँगा।

एक तो उन सर्गों में अथ बोध कठिन हो जाता है जहाँ प्रूप शोक ने यात्रिक रीति से छंद के सामान्य यति नियमों के अनुसार अर्द्धविराम या पूणविराम दे दिए हैं। एक उदाहरण लीजिये

कोमल किसलय के अचल में
न ही कलिका ज्यो छिपती सी,
गोधली के धूमिल पट में
दीपक के स्वर में दिपती सी।
मज्जुल स्वप्नो की विस्मति में
मन का उमाद निखरता ज्यो,
सुरभित लहरो की छाया में
बुल्ले का विभव बिखरता ज्यो,
वसी ही माया में लिपटी
अधरो पर उगली धरे हुए,
माधव के सरस कुतूहल का
आखो में पानी भरे हुए।
नीरव निशीथ में लतिका सी

तुम कौन आ रही हो बढ़ती ? (लज्जा, पृ० ६७)

‘लज्जा’ सर्ग के आरम्भ में प्रत्येक पद (स्ट-ज्जा) की दूसरी पंक्ति के अंत में अधविराम (सेमीकोलन,) और चौथी पंक्ति के अंत में पूणविराम दे दिया गया है, जबकि इस लम्बे मिश्र वाक्य का प्रधान उपवाक्य “तुम कौन आ रही हो बढ़ती ?” चौथे पद के पूर्वार्द्ध में आता है।

दूसरे उन स्थलों पर कठिनाई होती है जहाँ उद्धरण चिह्नो (“ ”) का प्रयोग नियमानुसार नहीं हुआ। कामायनी में ‘स्वगत चिंतन, ‘स्वगत भाषण’ आदि अनेक हैं—वे कथा विकास के माध्यम के प्रमुख अंग हैं।

इनका स्पष्टीकरण करने के लिए उद्धरण चिह्न का प्रयोग किया गया है, परन्तु इस प्रकार के प्रयोगों में एक रूपा नही है। उदाहरण के लिए, 'काम' सग के आरम्भ में मनु के चितन क्रम के तीन सोपान हैं जिसे उद्धरण चिह्नो के द्वारा पथक किया गया है, किन्तु तीसरे सोपान में उद्धरण चिह्न दो बार दे दिये गए हैं। इन प्रयोगों के कारण कई टीकाकारों को बड़ा भ्रम हो गया है और वे यह निणय नहीं कर पाए हैं कि मनु का चितन कहा समाप्त होता है और काम का वक्तव्य कहा से आरम्भ होता है। 'इडा' नामक सग में भी कुछ मथल इस प्रकार के हैं।

तीसरी कठिनाई वहा होती है जहा प्रूफ शोधक ने अपनी बुद्धि से विराम चिह्न दे दिए हैं। इसका एक स्पष्ट प्रमाण 'श्रद्धा' सग में पष्ठ ४८ पर मिलता है।

कुसुम कानन अचल में मद
पवन प्रेरित सौरभ साकार,
रचित परमाणु पराग शरीर

खडा हो ले मधु का आधार। (श्रद्धा, पृ० ४८)

यहा कानन और अचल के बीच में योजक चिह्न (हाइफन) लगा हुआ है जिससे सम्पूर्ण पद का अर्थ बदल जाता है। यदि यह चिह्न न होता तो 'कुसुम-कानन-अचल' को एक समस्त पद मान लिया जाता और दूरवय का दोष बच जाता—

“मानो फूलों के वन के अचल में, पराग के परमाणुओं में रचित शरीर वाला, मद पवन प्रेरित सौरभ साकार होकर मधु का आधार लिये खडा हो।”

किन्तु, योजक चिह्न लग जाने से अर्थ इस प्रकार करना होगा—

“मानो वन के अचल में परमाणुओं से रचित शरीर वाला मन्द-पवन प्रेरित, साकार सौरभ रूप कुसुम मधु का आधार लिये खडा हो।”

मूल अर्थ में या बिम्ब में वस्तुतः कोई बड़ा भेद नहीं है। दोनों ही पाठों में श्रद्धा के मुख का उपमान फूल और उसकी मुसकान का उपमान मधु ही रहता है, सश्लिष्ट रूप में श्रद्धा के सस्मित मुख का उपमान मधु-चर्चित फूल ही रहता है, किन्तु कर्ता 'कुसुम' के दूर पड जाने में दूरान्वय की बाधा

आ जाती है और अथ की विवति में थोड़ी कठिनाई होती है। योजक चिह्नों के मनमाने प्रयोग से कामायनी की व्याख्या में इस प्रकार की कठिनाई स्थान स्थान पर सामने आती है। कामायनी के मसज्जों को यह जानकर प्रसन्नता होगी कि नवीनतम संस्करण में इस दोष का यथेष्ट परिभाजन कर दिया गया है।

रसास्वादन की प्रक्रिया में दूसरा अवस्थान है सबद्ध विम्बविधान, जो वास्तव में अभिवाथ ज्ञान का ही प्रतीक है। भट्टनायक ने इसी को काव्य का 'अभिधा' व्यापार माना है। कामायनी के अभिवाथ ज्ञान में भी अन्य समसामयिक काव्यों की अपेक्षा कहीं अधिक कठिनाई होती है। इसके अनेक कारण हैं—जिनमें प्रमुख है पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग। ये पारिभाषिक शब्द प्रायः तीन प्रकार के हैं—(१) सांस्कृतिक, (२) दार्शनिक और (३) मनोवैज्ञानिक। इनमें से अधिकांश शब्द ऐसे हैं जिनमें ये तीनों पक्ष ही एकत्र विद्यमान हैं। एक शब्द 'काम' को ही ले लीजिये। उसके सांस्कृतिक अर्थ की एक दीर्घ परम्परा है जो वेदों से लेकर पुराणों तक विस्तृत है। इसी प्रकार दार्शनिक अर्थ की भी, और इधर नवीन मनोविज्ञान का प्रभाव ग्रहण करने के कारण प्राचीन तथा नवीन मनोवैज्ञानिक अर्थों के अनेक सूत्र उनमें गुंथ गए हैं। वास्तव में इन पारिभाषिक शब्दों का कामायनी में इतना प्रचुर और साधक प्रयोग है कि इनका सर्वांग अध्ययन किये बिना कामायनी का अर्थ ही स्पष्ट नहीं हो सकता। कामायनी में सग के सग ऐसे हैं—विशेषकर उत्तरार्ध में—जहाँ इस प्रकार के शब्द भरे पडे हैं और उनका वास्तविक रहस्य जाने बिना अर्थ की विवृति असंभव है। 'इडा' सग का वह प्रसिद्ध पद जिसकी पहली पंक्ति है—“सकुचित असीम अमोघ शक्ति” (पृ० १६५)—इसका प्रमाण है। इस पद में राग, विद्या, काल, कला, नियति के पारिभाषिक अर्थों का सम्यक् ज्ञान तो अनिवार्य है ही, 'सकुचित' जैसे शब्द का पारिभाषिक अर्थ जाने बिना भी काम नहीं चल सकता। 'आनन्द' सग अपेक्षाकृत सरल प्रतीत होता है, किंतु बात ऐसी नहीं है। उसमें भी पद-पद पर इस प्रकार के पारिभाषिक शब्दों की समस्या खड़ी हो जाती है। एक साधारण सी पंक्ति है—“मनु तमय बडे उमन”—यहाँ 'तन्मय' और 'उमन' के सामान्य शब्दार्थ में विरोध है, किन्तु 'उमन' का पारिभाषिक अर्थ स्पष्ट हो जाने पर यह विरोध अपने आप मिट जाता है। मेरे

सामने भी समस्या आयी और मैं इसका समाधान ढूढने लगा। अनेक प्रकार की कल्पनाएँ मेरे मन में उठी किन्तु ज्योही तत्रालोक की यह पक्ति—
चित्ते समरसीभूते द्वयोरौन्मनसी स्थिति —मुझे मिल गई, सारा रहस्य खुल गया। यहाँ उमन का अर्थ है द्वैत के प्रति उमन, जो समरसीभूत अर्थात् तमय चित्त का सहज लक्षण है। इस प्रकार के शत शत उदाहरण आपके सम्मुख प्रस्तुत किये जा सकते हैं। किन्तु मैं प्रस्तुत प्रसंग का अनावश्यक विस्तार न कर इस बात पर बल देना चाहता हूँ कि कामायनी के अध्ययन की एक अत्यन्त प्रमुख समस्या है उसके पारिभाषिक शब्दों का शास्त्रीय एवं वैज्ञानिक अध्ययन, जो अपने आप में गम्भीर शोध का विषय है। दिल्ली-विश्वविद्यालय के एक अनुसंधाता इस विषय पर काय कर रहे हैं और मुझे आशा है कि उनका शोध ग्रंथ प्रकाशित होने पर कामायनी के व्याख्यान में निश्चय ही सहायता मिलेगी।

रासास्वादन का तीसरा अवस्थान है स्वतंत्र बिम्बविधान। अभिधाथ-बोध के बाद शब्द की लक्षणा और व्यजना-शक्तियों के चमत्कार से अनेक प्रकार के बिम्बों की सृष्टि प्रेक्षक के मन में होने लगती है। अपने अमूर्त सवेद्य को मूर्त रूप देने के लिए कवि की कल्पना जब शब्द पर आरूढ हो जाती है, तो अनेक प्रकार के ऐसे बिम्बों का सजन होता है जो अभिधाथ से स्वतन्त्र होते हैं। जिस काव्य में कल्पना का जितना प्राचुर्य होगा, उसमें यह स्वतंत्र बिम्ब-विधान उतना ही अधिक होगा। कामायनी में कल्पना का अपूर्व ऐश्वर्य है, फलतः उसमें स्वतंत्र बिम्ब विधान अत्यन्त आधुनिक महाकाव्यों की अपेक्षा कहीं अधिक है। कहने की आवश्यकता नहीं कि अथ व्यक्ति में इस प्रकार का प्राचुर्य बावजूद ही हाता है, क्योंकि बिम्ब जितना ही स्वतंत्र होगा, उतना ही उसमें वैचित्र्य होगा—और यह वैचित्र्य अपनी प्रतीति के लिए पाठक में सामान्य से अधिक कल्पना की अपेक्षा करेगा। इसलिए कामायनी के अध्ययन की तीसरी समस्या हुई—उसके राशि-राशि बिम्बों का विश्लेषण व्याख्यान।

इन स्फुट बिम्बों की शृंखला अन्त में काव्य के समग्र बिम्ब या महाबिम्ब का निर्माण करती है। यह समग्र बिम्ब ही प्रबन्ध काव्य में कथावस्तु के नाम से अभिहित होता है। किसी काव्य के स्फुट बिम्ब जितने सश्लिष्ट और वैचित्र्यपूर्ण होंगे, उसका समग्र बिम्ब भी उतना ही सश्लिष्ट होगा

आ जाती है और अर्थ की विवृति में थोड़ी कठिनाई होती है। योजक चिह्नों के मनमाने प्रयोग से कामायनी की व्याख्या में इस प्रकार की कठिनाई स्थान स्थान पर सामने आती है। कामायनी के मसज्जों को यह जानकर प्रसन्नता होगी कि नवीनतम संस्करण में इस दोष का यथेष्ट परिभाजन कर दिया गया है।

रसास्वादन की प्रक्रिया में दूसरा अवस्थान है सबद्ध विम्बविधान, जो वास्तव में अभिवाच्य ज्ञान का ही प्रतीक है। भट्टनायक ने इसी को काव्य का 'अभिधा' व्यापार माना है। कामायनी के अभिवाच्य ज्ञान में भी अर्थ समसामयिक काव्यों की अपेक्षा कहीं अधिक कठिनाई होती है। इसके अनेक कारण हैं—जिनमें प्रमुख है पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग। ये पारिभाषिक शब्द प्रायः तीन प्रकार के हैं—(१) सांस्कृतिक, (२) दार्शनिक और (३) मनोवैज्ञानिक। इनमें से अधिकांश शब्द ऐसे हैं जिनमें ये तीनों पक्ष ही एकत्र विद्यमान हैं। एक शब्द 'काम' को ही ले लीजिये। उसके सांस्कृतिक अर्थ की एक दीर्घ परम्परा है जो वेदों से लेकर पुराणों तक विस्तृत है। इसी प्रकार दार्शनिक अर्थ की भी, और इधर नवीन मनोविज्ञान का प्रभाव ग्रहण करने के कारण प्राचीन तथा नवीन मनोवैज्ञानिक अर्थों के अनेक सूत्र उनमें गुथ गए हैं। वास्तव में इन पारिभाषिक शब्दों का कामायनी में इतना प्रचुर और साधक प्रयोग है कि इनका सर्वांग अध्ययन किये बिना कामायनी का अर्थ ही स्पष्ट नहीं हो सकता। कामायनी में सग के सग ऐसे हैं—विशेषकर उत्तरार्ध में—जहाँ इस प्रकार के शब्द भरे पड़े हैं और उनका वास्तविक रहस्य जाने बिना अर्थ की विवृति असम्भव है। 'इडा' सग का वह प्रसिद्ध पद जिसकी पहली पंक्ति है—“सकुचितं असीमं अमोघं शक्ति” (पृ० १६५)—इसका प्रमाण है। इस पद में राग, विद्या, काल, कला, निर्याति के पारिभाषिक अर्थों का सम्यक् ज्ञान तो अनिवार्य है ही, 'सकुचित' जैसे शब्द का पारिभाषिक अर्थ जाने बिना भी काम नहीं चल सकता। 'आनन्द' सग अपेक्षाकृत सरल प्रतीत होता है, किंतु बात ऐसी नहीं है। उसमें भी पद पद पर इस प्रकार के पारिभाषिक शब्दों की समस्या खड़ी हो जाती है। एक साधारण सी पंक्ति है—“मनु तमयं बँडे उमन”—यहाँ 'तमयं' और 'उमन' के सामान्य शब्दार्थ में विरोध है, किन्तु 'उमन' का पारिभाषिक अर्थ स्पष्ट हो जाने पर यह विरोध अपने आप मिट जाता है। मेरे

कामायनी के अध्ययन अध्यापन की समस्याएँ

८

सामने भी समस्या आयी और मैं इसका समाधान ढूढने लगा। अनक प्रकार की कल्पनाएँ मेरे मन में उठीं किंतु ज्योही तत्रालोक की यह पक्ति—
चित्ते समरसीभूते द्वयोरौ मनसौ स्थिति —मुझे मिल गई, सारा रहस्य खुल गया। यहा उन्नत का अर्थ हे द्वैत के प्रति उन्नत, जो समरसीभूत अर्थात् तन्मय चित्त का सहज लक्षण है। इस प्रकार के शत शत उदाहरण आपके सम्मुख प्रस्तुत किये जा सकते हैं। किन्तु मैं प्रस्तुत प्रसंग का अनावश्यक विस्तार न कर इस बात पर बल देना चाहता हूँ कि कामायनी के अध्ययन की एक अत्यन्त प्रमुख समस्या है उसके पारिभाषिक शब्दों का शास्त्रीय एवं वैज्ञानिक अध्ययन, जो अपने आप में गम्भीर शोध का विषय है। दिल्ली-विश्वविद्यालय के एक अनुसंधाता इस विषय पर काय कर रहे हैं और मुझे आशा है कि उनका शोध ग्रंथ प्रकाशित होने पर कामायनी के व्याख्यान में निश्चय ही सहायता मिलेगी।

रसास्वादन का तीसरा अवस्थान है स्वतंत्र बिम्बविधान। अभिधाथ-बोध के बाद शब्द की लक्षणा और व्यञ्जना-शक्तियों के चमत्कार से अनेक प्रकार के बिम्बों की सृष्टि प्रेक्षक के मन में होने लगती है। अपने अमूर्त सवेद्य को मूर्त रूप देने के लिए कवि की कल्पना जब शब्द पर आरूढ हो जाती है, तो अनेक प्रकार के ऐसे बिम्बों का सजन होता है जो अभिधाथ से स्वतंत्र होते हैं। जिस काव्य में कल्पना का जितना प्राचुर्य होगा, उसमें यह स्वतंत्र बिम्ब-विधान उतना ही अधिक होगा। कामायनी में कल्पना का अपूर्व ऐश्वर्य है, फलतः उसमें स्वतंत्र बिम्ब विधान अथ आधुनिक महाकाव्यों की अपेक्षा कहीं अधिक है। कहने की आवश्यकता नहीं कि अथ व्यक्ति में इस प्रकार का प्राचुर्य बावक ही होता है, क्योंकि बिम्ब जितना ही स्वतंत्र होगा, उतना ही उसमें वचित्र्य होगा—और यह वैचित्र्य अपनी प्रतीति के लिए पाठक में सामान्य से अधिक कल्पना की अपेक्षा करेगा। इसलिए कामायनी के अध्ययन की तीसरी समस्या हुई—उसके राशि-राशि बिम्बों का विश्लेषण व्याख्यान।

इन स्फुट बिम्बों की शृंखला अतः काव्य के समग्र बिम्ब या महा बिम्ब का निर्माण करती है। यह समग्र बिम्ब ही प्रबन्ध-काव्य में कथावस्तु के नाम से अभिहित होता है। किसी काव्य के स्फुट बिम्ब जितने सश्लिष्ट और वैचित्र्यपूर्ण होंगे, उसका समग्र बिम्ब भी उतना ही सश्लिष्ट होगा

और उसकी रूपरेखा उतनी ही जटिल होगी। कामायनी के विषय में यह सबथा सत्य है और इसीलिए कामायनी की कथा के सूत्रों को पकड़ने के लिए अग्र काव्यों की अपेक्षा अधिक प्रयास करना पड़ता है। इसीलिए अभी तक कामायनी की कथा की एक निर्भ्रत रूपरेखा नहीं बन पाई और अनेक प्रसगों के विषय में विद्वानों में मतभेद चला आ रहा है। कामायनी के एक ममज्ञ यह मानते हैं कि इडा और मनु के पुत्र मानव का विवाह हो जाता है और दूसरे ममज्ञ 'वासना' सग के अतगत ही श्रद्धा और मनु के रतिकर्म की परिणति मान लेते हैं। जब प्रमुख घटनाओं के विषय में इस प्रकार का मतभेद है तो सामान्य प्रसगों का कहना ही क्या! अतः कामायनी के अध्ययन की एक आवश्यकता उसकी कथावस्तु की रूपरेखा का स्पष्टीकरण भी है।

इस प्रसग का दूसरा पक्ष भी है। जसा कि 'प्रसाद' ने अपने आमुख में स्वयं स्वीकार किया है—कामायनी की कथा के अत सूत्र वेदों से लेकर पुराणों और आगमों तक बिखरे पड़े हैं—अनेक देशों के पुराख्यान और आधुनिक ज्ञान विज्ञान ने भी उसके निर्माण में योगदान किया है। इन अत सूत्रों का विश्लेषण और प्रत्येक के साथ जुड़ी कथा अथवा कथा माला का अध्ययन कामायनी के अध्ययन की मौलिक आवश्यकता है। इस दिशा में अनुसंधाता अग्रसर हैं, परंतु पिष्टपेषण काफी हो रहा है। विद्वानों को चाहिए कि दूसरों के अनुसहित तथ्यों को उद्धृत कर देने के स्थान पर उन सूत्रों के आधार ढूँढने का प्रयास करें जो अभी अस्पष्ट हैं।

काव्य रूप का प्रश्न भी इस समग्र बिम्ब से ही सम्बद्ध है। इस समग्र बिम्ब का भीतरी ढाँचा कथा वस्तु है और बाहरी ढाँचा काव्य रूप है। कामायनी का काव्य-रूप विशिष्ट अध्ययन का विषय है। अबतक निगमन-शैली से परम्परागत महाकाव्य के लक्षणों की कसौटी पर कामायनी की परीक्षा होती रही है और अध्येता उसमें अनेक आधारभूत तत्त्वों—जसे काव्य-व्यापार की सघनता, जीवन स्थितियों के वविध्य आदि—का अभाव देखकर उसके महाकाव्यत्व पर शका करता रहा है, या स्थूल दृष्टि से बहिरंग तत्त्वों की गणना-मात्र कर उसे सिद्ध-असिद्ध करता रहा है। किंतु परम्परा की यथावत् स्वीकृति प्रसाद के स्वभाव के विरुद्ध थी—नाटक, कहानी, उपन्यास, लघु काव्य—सभी में जब उन्होंने परम्परा का सशोधन किया, तो

जिसमे उ होने अपनी सम्पूर्ण जीवन साधना को अभिव्यक्ति एदान करने का अतिम प्रयास किया, उस महाकाव्य को परम्परागत रूप में स्वीकार करना उनके लिए किस प्रकार सम्भव हो सकता था ? अतः कामायनी के काव्यरूप का उचित विचार अत्यंत आवश्यक है। क्या वह महाकाव्य है ? यदि है, तो महाकाव्य के आधारभूत तत्त्वों के अभाव के लिए आप क्या कहेंगे और रूपक तत्त्व के साथ उनकी मगति किस प्रकार स्थापित होगी ? महाकाव्य की प्रवृत्ति जहां बहिर्मुख होती है, वहां रूपक की अन्तर्मुख होती है—इन दोनों में सामंजस्य कैसे होगा ?

कामायनी में प्रगीत तत्त्व भी कम समृद्ध नहीं हैं और शास्त्रीय दृष्टि से प्रगीत की समृद्धि भी महाकाव्य का दोष है। कामायनी का सम्यक अध्ययन इन प्रश्नों का समाधान चाहता है। मेरा अपना समाधान यह है कि कामायनी परम्परागत महाकाव्य, अर्थात् ऐहिक जीवन प्रधान महाकाव्य की कोटि में नहीं आता—वह ऐहिक जीवन का महाकाव्य नहीं है, मानव चेतना का महाकाव्य है। ऐहिक घटनाओं में जो भौतिक विस्तार होता है, वह चेतना में घटित होने वाली घटनाओं में नहीं मिल सकता। उदाहरण के लिए अपने व्यक्तित्व के प्राबल्य से पुरुष द्वारा नारी हृदय की विजय चेतनागत घटना है और शिवधनुष द्वारा या युद्ध में पराक्रम प्रदर्शन द्वारा नारी का वरण भौतिक घटना है। सम्पूर्ण शास्त्रों का मथन करने के उपरांत बुद्धि भ्रष्ट होकर ऋषि मनियों पर अत्याचार करना भौतिक घटना है और बुद्धि की प्रवचना से जीवन-सत्य के प्रति आस्था खो बैठना चेतनागत घटना है। मध्ययुग के महाकाव्य में घटनाओं की यह बहिर्मुख प्रवृत्ति अत्यन्त स्पष्ट थी। द्विवेदी युग मध्ययुग और आधुनिक युग का मधिकाव्य था। उसके महाकाव्यों में, उदाहरण के लिए 'प्रियप्रवास' में, जिमका मुख्य विषय विरह है, बहिर्मुख घटनाएँ अन्तर्मुख होने लगीं और छायावाद में आकर काव्य की सम्पूर्ण प्रवृत्ति के साथ कथा भी एकात्तरूप से अन्तर्मुखी हो गई। इसलिए कामायनी की कथावस्तु में भौतिक विस्तार का अभाव देखकर उसके महाकाव्यत्व का निषेध करना आधुनिक काव्य की मूल प्रवृत्ति से अनभिज्ञता प्रकट करना है।

कामायनी के काव्य रूप की समस्या का यही समाधान है। जसा कि मैंने अभी कहा—कामायनी मानव चेतना के विकास का महाकाव्य है या

मानव सभ्यता के विकास का विराट रूपक है, इसीलिए रूपक तत्त्व, जो सामान्यतः महाकाव्य में बाधक होता है, यहाँ साधक बनकर आया है और इसीलिए प्रगीत तत्त्व भी यहाँ बाधक न होकर साधक ही हुआ है।

काव्यास्वादन के अब अंतिम दो अवस्थान रह जाते हैं—भावोदबोधन और दृष्टिकोण का निर्माण।

भावोदबोधन का प्रश्न वास्तव में अग्नी रस का प्रश्न है। कामायनी का अग्नी रस निश्चय ही विवाद का विषय है। यो तो प्रायः सभी आलोचनात्मक ग्रन्थों में इस प्रश्न का निणय किया गया है और प्रत्येक लेखक ने अपने मत का पुष्टि में शास्त्रीय तक दिये हैं, पर तु समस्या इतनी सरल नहीं है।

जसा कि हम तद्विषयक व्याख्यान में स्पष्ट करेंगे, कामायनी का अग्नी रस शवागम के अतगत आनन्द-सम्प्रदाय के अनुयायी रसवादियों द्वारा प्रतिपादित शातरस या आत्मरस या आनन्दरस है, जो पूर्वाद्ध में शृंगार और उत्तराद्ध में शान्त की सीमाओं का स्पष्ट करता है।

काव्यास्वादन का अंतिम अवस्थान है दृष्टिकोण का निर्माण। इसका अभिप्राय यह है कि काव्य के मनन से अंत में पाठक को एक विशेष दृष्टिकोण या दृष्टि प्राप्त होती है। यही कामायनी के आधारभूत दशन का प्रश्न उठता है जो मौलिक प्रश्न है। कामायनीकार का लक्ष्य एक ऐसे जीवन दशन की प्रतिष्ठा करना रहा है जो एक साथ समकालीन और सवकालीन समस्याओं का समाधान कर सके। कामायनी एक ऐसे युग की सृष्टि है जो नाना प्रकार के आध्यात्मिक या बौद्धिक द्वन्द्वों से आक्रांत है—जिसमें अनेक प्रकार की विचारक्रांतियाँ एक दूसरे का खण्डन करती हुई जीवनास्था को खण्डित कर रही हैं। कामायनी में इस आध्यात्मिक विप्लव की प्रतिच्छाया स्पष्ट है—आधुनिक युग की परस्पर विरोधी विचारधाराओं—साम्यवादी और पूँजीवादी जीवन दृष्टि का अतिविरोध, विज्ञान, राजनीति और संस्कृति का पारस्परिक वैपम्य उसमें अत्यंत मुखर है। समसामयिक प्रश्नों का शाश्वत अर्थात् तात्त्विक समाधान—यह प्रसाद की विवेचन-पद्धति का वशिष्ट्य है। कामायनी में भी बड़े ऊँचे धरातल पर—गम्भीर दार्शनिक भूमिका पर, कवि इसी लक्ष्य की मिद्धि के लिए प्रयासशील रहा है। आधुनिक विकासवाद की शब्ददशन में परिणति—यह प्रसाद का लक्ष्य

हे, और कामायनी के अध्येता के लिए इस विकास क्रम के सूत्रों का स्वच्छ विश्लेषण प्रस्तुत करना आवश्यक है। कामायनी की दार्शनिक पृष्ठभूमि के निर्माण में एक ओर इस युग की अनेक दार्शनिक वज्ञानिक विचारधाराओं—विकासवाद, सापेक्षवाद, द्व-द्व्यात्मक भौतिकवाद आदि का और उधर प्राचीन विचारधाराओं—वदिक कमवाद, औपनिषदिक एव शैव आनन्दवाद, बौद्ध शून्यवाद आदि का योगदान है। दशन के इन उलभे हुए सूत्रों में अनुस्यूत आनन्दवाद के मूल सूत्र को पकड कर कामायनी की दार्शनिक गुत्थी को मुलभाना कामायनी के अध्ययन क्रम की अनिवाय समस्या है।

कामायनी के अध्ययन की अन्तिम और सबसे जटिल समस्या है उसके मूल्याकन की। एक ओर यदि कामायनी आधुनिक हिन्दी काव्य का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण गौरव ग्रथ है, तो दूसरी ओर वह सबसे अधिक विवाद-स्पद भी है। हिन्दी में ऐसे विज्ञ आलोचकों और काव्य ममज्ञों की कमी नहीं है जो कामायनी के प्रतिपाद्य, जीवन-दशन, वस्तु कल्पना और शैली-शिल्प में अनेक दोष देखकर उसके उपलब्ध गौरव के प्रति वास्तव में सदेह-शील है। फिर भी कामायनी का गौरव अनुदिन बढ रहा है। कामायनी के अध्येता को, विशेषकर अध्यापक को, इस विषमता का समाधान करना होता है। पत और दिनकर जैसे काव्य मनीषियों के लेख पढने के बाद जब हिन्दी का प्रबुद्ध विद्यार्थी प्रश्न करता है कि इन दोषों के रहते हुए भी कामायनी आधुनिक काव्य की सर्वोच्च उपलब्धि क्यों है, तो अध्यापक के लिए उसका परितोष करना सवथा सरल नहीं होता। कामायनी के दोषों की उपेक्षा नहीं की जा सकती। उसके प्रतिपाद्य, जीवन दशन और वास्तु-कौशल आदि में निश्चय ही अनेक छिद्र हैं, किन्तु उसकी समग्र परिकल्पना इतनी उदात्त और उसका आयाम इतना विराट है कि अप्रुव प्रातिभ ऐश्वय के बिना वह सम्भव नहीं हो सकता था।

मूल्याकन की कसौटी प्रतिभा का ऐश्वय है या काव्य शिल्प की निर्दोषता?—कामायनी के मूल्याकन की समस्या का समाधान उपर्युक्त प्रश्न के उत्तर पर निर्भर है।

ज्योही मै कामायनी का मूल्यांकन करने के लिए प्रयत्न होता है मुझ
नाजाइनस की यह प्रसिद्ध उक्ति अनायास ही याद आ जाती है—

“महान प्रतिभा निर्दोषता से बहुत दूर होती है। क्योंकि सवाणीण
शुद्धता में अनिवायत क्षत्रता की आशंका रहती है और औनात्य में कुछ
न कुछ छिद्र अवश्य रह जाते हैं।” (काव्य में उदात्त तत्त्व प० ६८)

कामायनी के शिल्प विधान में निश्चय ही अनेक छिद्र रह गए हैं—
उसका वास्तु-शिल्प अपनी पूणता को नहीं पहुँच सका उसकी आधारभूत
प्रकल्पना में जो अखडता है उसका प्रतिफलन वस्तु वियोग में नहीं हो
पाया—अगो की समविति कई जगह टूट गई है, अभिव्यजना में अनेक
त्रुटियाँ रह गई हैं जो व्याकरण और काव्य शास्त्र की कसौटी पर खरा
नहीं उतरती, कुछ बिम्ब अधूरे रह गए हैं—अलंकार छिन भिन हो गए
हैं, शब्दों के फूलों की जाली में पत के कोमल स्पश की साज सँवार नहीं है,
कहानी में मथिलीशरण गुप्त की प्रबन्ध कला की गठन और प्रवाह नहीं
है—आदि आदि। उसके दोषों की अ वेषणा आज कुछ अधिक व्यग्रता से
की जा रही है। आलोचक उसके गौरव के प्रति जितना आकृष्ट हो रहा
है, आज का स्रष्टा कलाकार उसकी अपूणता के प्रति उतना ही आग्रहशील
हो उठा है। इस प्रकार कामायनी आधुनिक हिन्दी-साहित्य की सर्वाधिक
विवादास्पद, और विवादों के रहते हुए भी कदाचित्त सबसे महान, उप-
लब्धि है।

कामायनी की रचना प्रसाद ने महाकाव्य के रूप में की है। आमुख में
मनु-श्रद्धा की कथा के ऐतिह्य रूप को सिद्ध करने के लिए उन्होंने जो
उकट आग्रह व्यक्त किया है, उसका मुख्य प्रयोजन यही है। अतः महा-
काव्य के रूप में ही कामायनी का मूल्यांकन करना कवि के मौलिक उद्देश्य
के अधिक निकट रहेगा। स्वदेश विदेश के काव्यशास्त्र में निर्दिष्ट महा
काव्य के लक्षणों की गणना प्रस्तुत मदभ में कदाचित्त अधिक सायक न

होगी। इसलिए म महाकाव्य के उही मूल तत्वों को लेकर चलूँगा जो देशकाल-सापेक्ष नहीं हैं, जिनके अभाव में किसी भी देश अथवा युग की कोई रचना महाकाव्य नहीं बन सकती और जिनके सदभाव में परम्परागत शास्त्रीय लक्षणों की बाधा होने पर भी किसी कृति को महाकाव्य के गौरव से वंचित नहीं किया जा सकता। ये मूल तत्व हैं—१ उदात्त कथानक, २ उदात्त काय अथवा उद्देश्य, ३ उदात्त चरित्र, ४ उदात्त भाव और ५ उदात्त शली। अर्थात् औदात्त्य ही महाकाव्य का प्राण है। किन्तु इस विषय में कोई भ्रांति नहीं होनी चाहिए कि औदात्त्य और माधुय में किसी प्रकार का प्रकट या प्रच्छन्न विरोध है। इस भ्रांति का निवारण करने के लिए म आधुनिक आलोचक ए० सी० ब्रडले के औदात्त्य सम्बन्धी प्रसिद्ध लेख की ओर इंगित करूँगा जिसमें उन्होंने उदात्त को सौंदर्यशास्त्र का शब्द मानते हुए उसे व्यापक अर्थ में सौंदर्य का ही एक रूप माना है। उनके अनुसार स्थूलतः सुंदर के पाँच भेद किये जा सकते हैं—उदात्त भव्य, मधुर, मनोरम और ललित। इनमें पराकोटि है उदात्त और अपराकोटि है ललित। अतः सौंदर्यशास्त्र की दृष्टि से ललित और उदात्त में भी कोई विरोध नहीं है—मधुर की स्थिति तो उदात्त के ओर भी अधिक निकट है। भारतीय दर्शन में ईश्वर की कल्पना और भारतीय काव्यशास्त्र में धीरोदात्त नायक की कल्पना ब्रडले के मत का मडन तथा उपर्युक्त विरोध का खंडन करती हैं। कामायनी के महाकाव्यत्व का मूल्यांकन करने से पहले इस भ्रांति का निराकरण आवश्यक था।

उदात्त कथानक

कथानक का अर्थ है घटनाओं का समन्वय। अतः उदात्त या महान् कथानक का अर्थ हुआ महान् घटनाओं का समन्वय। घटना की महत्ता का मापक है उसका प्रबल प्रभाव तथा देशकाल में विस्तार। इस प्रकार महाकाव्य के कथानक का निर्माण ऐसी घटनाओं से होता है जिनका प्रभाव प्रबल एवं स्थायी हो और देश तथा काल दोनों में जिनका विस्तार हो। इसके साथ ही उदात्त कथानक के लिए यह भी आवश्यक है कि उसका स्वरूप प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप में ध्वसात्मक न होकर रचनात्मक हो—उसकी परिणति शुभ और मंगलमयी हो। इस दृष्टि से विचार करने पर

होगी। इसलिए म महाकाव्य के उही मूल तत्त्वों को लेकर चलूंगा जो देशकाल-सापेक्ष नहीं ह, जिनके अभाव में किसी भी देश अथवा युग की कोई रचना महाकाव्य नहीं बन सकती और जिनके सदभाव में परम्परागत शास्त्रीय लक्षणा की बाधा होने पर भी किसी कृति को महाकाव्य के गौरव से वंचित नहीं किया जा सकता। ये मूल तत्त्व हैं—१ उदात्त कथानक, २ उदात्त काय अथवा उद्देश्य, ३ उदात्त चरित्र, ४ उदात्त भाव और ५ उदात्त शली। अर्थात् औदात्त्य ही महाकाव्य का प्राण है। किंतु इस विषय में कोई भ्रांति नहीं होनी चाहिए कि औदात्त्य और मायुय में किसी प्रकार का प्रकट या प्रच्छन्न विरोध है। इस भ्रांति का निवारण करने के लिए म आधुनिक आलोचक ए० सी० ब्रडले के औदात्त्य सम्बन्धी प्रसिद्ध लेख की ओर इंगित करूँगा जिसमें उन्होंने उदात्त को सौंदर्यशास्त्र का शब्द मानते हुए उसे व्यापक अर्थ में सौंदर्य का ही एक रूप माना है। उनके अनुसार स्थूलतः सुन्दर के पाँच भेद किये जा सकते हैं—उदात्त भव्य, मधुर, मनोरम और ललित। इनमें पराकोटि है उदात्त और अपराकोटि है ललित। अतः सौंदर्यशास्त्र की दृष्टि से ललित और उदात्त में भी कोई विरोध नहीं है—मधुर की स्थिति तो उदात्त के ओर भी अधिक निकट है। भारतीय दर्शन में ईश्वर की कल्पना और भारतीय काव्यशास्त्र में धीरोदात्त नायक की कल्पना ब्रडले के मत का मडन तथा उपयुक्त विरोध का खडन करती हैं। कामायनी के महाकाव्यत्व का मूल्यांकन करने से पहले इस भ्रांति का निराकरण आवश्यक था।

उदात्त कथानक

कथानक का अर्थ है घटनाओं का समवय। अतः उदात्त या महान कथानक का अर्थ हुआ महान् घटनाओं का समवय। घटना की महत्ता का मापक है उसका प्रबल प्रभाव तथा देशकाल में विस्तार। इस प्रकार महाकाव्य के कथानक का निर्माण ऐसी घटनाओं से होता है जिनका प्रभाव प्रबल एवं स्थायी हो और देश तथा काल दोनों में जिनका विस्तार हो। इसके साथ ही उदात्त कथानक के लिए यह भी आवश्यक है कि उसका स्वरूप प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप में ध्वसात्मक न होकर रचनात्मक हो—उमकी परिणति शुभ और मंगलमयी हो। इस दृष्टि से विचार करने पर

यह सिद्ध करना कठिन नहीं है कि कामायनी की घटनाएँ अत्यंत उदात्त एवं महान हैं। किन्तु, उनका क्षेत्र ब्रह्माण्ड नहीं है, पिण्ड है—मानव-आत्मा या मानव चेतना है। परम्परागत महाकाव्यों की आधारभूत घटनाओं—युद्ध आदि—की भांति उनका विस्तार भौतिक जगत् में लक्षित नहीं होता—उनका विस्तार होता है मानव चेतना के भीतर, जहाँ घटित होकर वे सभ्य मानव जीवन पर गहरा और स्थायी प्रभाव डालती हैं। कामायनी की प्रमुख घटनाएँ स्वयंपूर्ण अहंकार का पराभव, पुरुष और नारी का प्रथम मिलन नारी का सवस्व समर्पण, गुरुष और नारी के प्रणय पूर्ण मसग में समति विक्रम, पुरुष की अवाधित अधिकार भावना—उसके लिए बुद्धि ब्रज से भौतिक मनुष्य और अधिकार क्षेत्र का प्रसार अतिचार एवं कृता, बुद्धि पर पूर्ण अधिकार करन का उद्दाम प्रयत्न और उसके परिणामस्वरूप मानव-चेतना की पूर्ण विफलता, इस विफलता के मूल कारण की अवगति, और अंत में सामरस्य तथा उसके फलस्वरूप पूणानन्द की सिद्धि। मानव के अधिमानसिक जीवन में इन सभी घटनाओं का महत्त्व अक्षुण्ण है। विश्व में होने वाली प्रबल घटनाएँ, नाश और निर्माण के समस्त दृश्य, भातिक संघर्ष और विकास के विभिन्न रूप इन्हीं घटनाओं के प्रतिबिम्ब हैं। अवचेतन मनोजगत के उद्घाटन और तत्सम्बन्धी अनुसंधानों से यह स्पष्ट हो गया है कि भौतिक जगत् का विराट घटनाचक्र मानव चेतना के अन्तर्गत गह्वरों में होने वाले घटना चक्र की छाया मात्र है। कामायनी के कवि ने इस रहस्य को समझा है और वर्तमान युग की वैज्ञानिक उपलब्धियों का उपयोग करते हुए अपने महाकाव्य में इसका प्रतिफलन किया है। कहने का अभिप्राय यह है कि कामायनी की घटनाओं में निश्चय ही महाकाव्योचित प्रबलता और आयाम है, किन्तु यह प्रबलता और आयाम अधि-भौतिक अर्थात् बाह्य एवं ऐहिक नहीं है—चेतनागत तथा आध्यात्मिक हैं।

उपयुक्त स्थापना का अर्थ यह नहीं होना चाहिए कि कामायनी की घटनाओं में भौतिक जगत् की सघनता का सवत्र अभाव है। जहाँ कथा का विकास मूल जगत् की पृष्ठभूमि में होता है, वहाँ परम्परागत महाकाव्य की घटनाओं की सघनता एवं विस्तार भी यथावत् विद्यमान है। उदाहरण के लिए आरम्भिक सग से देव-दम्भ और प्रलय के वणन अथवा 'संघर्ष' सग से सारस्वत नगर के वैभव के बीच प्रजा के साथ मनु के द्वन्द्व का चित्रण

अस्तुत किया जा सकता है। फिर भी कामायनी के कथानक की गरिमा इन प्रसंगों में उतनी नहीं है जितनी कि मनु (मानव) के अहंकार के विस्तार में अथवा बुद्धि पर पूर्ण अधिकार करने के लिए मानव चेतना के निर्बाध प्रयास में, अथवा आत्मा की तीन प्रवृत्तियों के प्रतीक त्रिलोक के दशन से मानव चेतना द्वारा सामरस्य की सिद्धि में। बाह्य दृष्टि से देखने पर ये घटनाएँ अपनी अमूर्तता के कारण अनाक्षक प्रतीत होती हैं, किन्तु वर्तमान युग में जिस प्रकार मानव चेतना बुद्धि पर अबाध अधिकार प्राप्त करने का दुर्दम प्रयास कर रही है, उसे देखते हुए इससे प्रबलतर घटना की कल्पना करना सम्भव नहीं है।

सामासिक रूप से विचार करने पर भी कामायनी के कथानक में अपूर्व आयाम है। वह केवल एक महापुरुष की जीवन गाथा नहीं है, एक राजवंश का वृत्तवर्णन मात्र नहीं है, एक युग या राष्ट्र की कथा नहीं है, वह तो सम्पूर्ण मानवता के विकास की गाथा है—अथ से इति तक। अथ महाकाव्य जहाँ मानव सभ्यता के खड्ग चित्र प्रस्तुत कर रहे जाते हैं, वहाँ कामायनीकार ने उसका समग्र चित्र प्रस्तुत करने का साहसपूर्ण प्रयास किया है। यह प्रयास पूर्ण नहीं हुआ, किन्तु इसका परिधि विस्तार इतना आधिक है कि अपनी अपूर्णता में भी यह अद्भुत है—असामय है।

उदात्त काय

कामायनी का काय है भाववृत्ति, कमवृत्ति तथा ज्ञानवृत्ति के सामंजस्य द्वारा समरसता और उसके फलस्वरूप आनन्द की सिद्धि। कवि ने इस काय की सिद्धि के लिए त्रिलोक के प्रतीक की उदभावना कर अत्यन्त कौशलपूर्वक उसे दिगंत विस्तार प्रदान कर दिया है। आध्यात्मिक जीवन की सबसे बड़ी दुःघटना है इच्छा, क्रिया और ज्ञान की विशृंखलता। मानव चेतना के इतिहास में जब जब इन तीनों में असामंजस्य हुआ है, जीवन-विकास अवरुद्ध हो गया है—संसार में अराजकता और अशांति फल गई है। आज के भौतिक जीवन का भी सबसे बड़ा अभिशाप यह है कि हमारे धर्म और संस्कृति की दिशा एक है, राजनीति की दूसरी और विज्ञान की तीसरी—रुमेश भाव, क्रिया और ज्ञान के ये प्रतिरूप एक दूसरे से असम्बद्ध हैं। इसका परिणाम है वर्तमान अशांति—जो वास्तविक युद्ध अथवा शीत-

युद्ध आदि के रूप में व्यक्त हो रही है। इस भीषण समस्या का समाधान है—मानवता के प्रति अटूट श्रद्धा रखने हुए जीवन की इन तीनों प्रवृत्तियों में ऐकात्म्य स्थापित करना। ज्योती मानव कल्याण को लक्ष्य बनाकर हमारी मस्तिष्कित हमारी राजनीति और हमारा विज्ञान एकात्मित हो जाएँगे, तुरन्त ही इस युग की विषम समस्या का समाधान हो जाएगा। इस प्रकार कामायनी में प्रथम मानव के प्रयत्न पर प्रस्तुत मनु जीवन की उस मूल समस्या का चिन्तन समाधान प्रस्तुत किया है जो सामयिक होकर भी शाश्वत है। सामयिक तथा सावक लिख और ए-दे-दीय तथा मवदेगीय का यह एकीकरण महाकाव्य का प्रधान लक्ष्य है जो मानवता का निवाह जिस भव्य रूप में कामायनी के अन्तर्गत हुआ है वसा शक्य नहीं। इस प्रकार कामायनी का काव्य सवथा उदात्त है। एम्. गरिमा और एसा विराट आयाम और किस महाकाव्य के काव्य में है ?

उदात्त भाव

कामायनी का मूलवर्ती भाव अथवा महाभाव नी, जिस कान्यशास्त्र की शब्दावली में 'अग्नी रस' कहा गया है, अपने प्रतिपाद्य के अनुरूप ही है। जिस प्रकार कामायनी का कथानक जीवन को अखण्डता में ग्रहण करता है और जिस प्रकार कामायनी का प्रतिपाद्य जीवन की एकागी सिद्धि न होकर सर्वांगीण सिद्धि ही है, इसी प्रकार कामायनी का अग्नी रस भी एकागी शांत या श्रृंगार नहीं है बल्कि अग्नि-आमरस है। इसी को महारस या आनन्द रस कहा गया है।

उदात्त चरित्र

भारतीय काव्यशास्त्र के अनुसार महाकाव्य का नायक धीरोदात्त होना चाहिए और धीरोदात्त के लक्षण हैं महासत्त्व अतिगम्भीर, क्षमावान, अविकत्थन, स्थिर, निगूढ अहंकारवान और दत्तव्रत। इन लक्षणा के आधार पर स्पष्टतः मनु धीरोदात्त नायक सिद्ध नहीं होते। धीरोदात्त नायक के व्यक्तित्व का निमाण जहाँ मानव सभ्यता की अत्यंत विकसित स्थिति में ही सम्भव है, वहाँ मनु का व्यक्तित्व-विकास मानव चेतना के विकास का प्रतीक है। मनोविज्ञान तथा विकासवाद (जिनको प्रसाद ने आधार रूप में ग्रहण किया है)—दोनों के ही अनुसार आदि पुरुष मनु का चरित्र पूण

विकसित रूप में अंकित नहीं किया जा सकता था। सहज मानव चेतना का प्रतीक होने के नाते मनु का चरित्र विकासशील है, शव दशन की शब्दावली में वह पाशव या आणव स्थिति से आरम्भ होकर शाम्भव स्थिति को प्राप्त करता है। नायक के चरित्र का यह विकास कामायनी के प्रतिपाद्य के अनुरूप ही नहीं है वरन् उसके लिए अनिवाय भी है—धीरोदात्त गुणों से समन्वित विकसित चरित्र की सगति न कामायनी के कथानक के साथ बढ़ सकती है और न उसके प्रतिपाद्य के साथ ही। इसलिए, मन की दुबलताओं का उल्लेख कर जो कामायनी की दुबलताओं की ओर संकेत करते हैं, वे कामायनी के स्वरूप तथा लक्ष्य दोनों के प्रति अनभिज्ञता प्रकट करते हैं। अपनी विशिष्ट स्थिति के कारण मन अहंकार, स्वाध, इन्द्रिय लिप्सा, अस्थिरता आदि अनगढ़ मानव चेतना की हीनतर प्रवृत्तियों में मुक्त नहीं हो सकते थे कि तु क्रमशः इन दुगुणा पर विजय प्राप्त कर वे पूर्ण समरस भावत्व, आयात्मिक शब्दावली में शिवत्व, ती मिद्धि करते हैं जहाँ वे धीरोदात्त स्थिति में भी कहीं ऊपर उठ जाते हैं।

एक पुरुष का प्रकृति के विरुद्ध संघर्ष और उस पर विजय का महान प्रयास!—मनु के चरित्र चित्रण का एतद् रूप यह भी हो सकता था, जो परम्परागत महाकाव्य के अनुरूप होता। आचार्य शुक्ल प्रजापति मनु का चरित्र विकास इसी रूप में देखना चाहते थे। इसीलिए कामायनी में उसका अभाव देखकर उनका मन खिन्न हो गया। इसमें सन्देह नहीं कि प्रबन्ध काव्य की दृष्टि से मनु का वह विराट् व्यक्तित्व विकास निश्चय ही बड़ा आकर्षक होता, कि तु कामायनी का कवि तो अपने कथानक तथा प्रतिपाद्य की विशेष परिस्थितियों से विवश था, अतः उसके लिए यह पद्धति ग्रहण करना सम्भव ही नहीं था। अतः मुख कथानक के नायक का व्यक्तित्व-प्रसार देश काल के विस्तार में सम्भव नहीं था, इसीलिए चाणक्य, स्कन्द गुप्त आदि धीरोदात्त चरित्रों की सफल सजना करन के उपरांत भी प्रसाद शुक्लजी की उस विराट् कल्पना मूर्ति का अंकन नहीं कर सके। यह भव्य चित्र उनकी कल्पना में उभरा ही नहीं है, ऐसा नहीं है। इस शका को निमूत्र करने के लिए कामायनी की आरम्भिक पकितया का उद्धरण पर्याप्त होगा

हिमगिरि के उत्तुंग निखर पर,
 बठ शिला तो शीतल छाह,
 एक पुरुष भीगे नयनो से,
 देव रहा था प्रलय प्रवाह।
 नीचे जल था, ऊपर हिम था,
 एक तरल था, एक सघन,
 एक तत्त्व की ही प्रधानता
 कहो उसे जड या चेतन। (चित्त, पृ० ३)

प्रकृति के सावभौम आधार फलक पर एक पुरुष के रूप में मनु की यह प्रतिष्ठा उसी विगट कल्पना की ओर सकेन करनी है, कि तु स्पष्ट है कि उपयुक्त कारणों से कवि उसे मूर्तरूप नहीं दे सका।

श्रद्धा का चरित्र अथवा उज्ज्वल है। सात्त्विक गुणों में पूष विश्व मंगल भावना की प्रतीक श्रद्धा का व्यक्तिव विकास की अपेक्षा नहीं करता, क्योंकि स्पष्टतः श्रद्धा, मनु की भाति, अनगड मानव चेतना का उसके समग्र रूप में प्रतिनिधित्व नहीं करती। मनु के व्यक्तिव में जहां मानव-चेतना की हीनतर और उच्चतर दोनों ही प्रवृत्तियों का मिश्रण अनि वाय था, वहां श्रद्धा केवल उच्चतर प्रवृत्तियों अथवा दया माया, ममता, मधुरिमा और विश्वास आदि ऐसी प्रवृत्तियों का ही प्रतिनिधित्व करती है जो मानव चेतना को पूषत्व, दाशनिक शब्दावली में पूष गिवत्व प्राप्त करने में सहायता देती है। इस प्रकार श्रद्धा के चरित्राकन में वह बाधा नहीं रही जो मन के प्रसंग में थी, अतः उसमें परम्परागत महाकाव्योचित श्रौज्ज्वल्य एवं गरिमा का भी अदभत समावेश हो गया है। यही इडा के विषय में भी सत्य है। उसके व्यक्तित्व में भी वाञ्छित ऐश्वर्य एवं गरिमा है। किंतु श्रद्धा और इडा अपना ऐतिहासिक अस्तित्व रखते हुए साकेतिक अथ का द्योतन भी करती है, स्वभावतः उनकी प्रतीकता के कारण चारित्रिक रूपरेखा में वैसी बटता और मूर्त सघनता नहीं आ सकी, जसी कि पाञ्चात्य महाकाव्यों के चरित्रों में मिलती है।

उदात्त शैली

कामायनी की शैली सवत्र ही एक अपूर्व लोकोत्तर स्तर पर अवस्थित रहती है। उसमें अद्वयता का एकांत अभाव है, प्रयत्न करने पर संपूर्ण काव्य

मे एकाध अपवाद ही मिलेगा। पाश्चात्य आचार्यों ने महाकाव्य की शली का प्रमुख गुण माना है, असाधारणता। कामायनी की शली में इस गुण का प्राच्य प्रायः दोष की सीमा तक पहुँच गया है। यहाँ सामान्य प्रसंगों में भी शली का स्तर प्रायः असामान्य ही रहता है और जहाँ कवि सामान्य धरातल पर उतरने का प्रयत्न करता है, वही शली का स्वरूप विकृत हो जाता है। फलतः उसमें अद्भुत ऐश्वर्य एवं अलंकार विलास है, लक्षणा व्यञ्जना का विचित्र चमत्कार है। कल्पना तथा भावना के गूढ़ बन्ध के कारण इस शली में मूर्ति विधान एवं बिम्ब योजना की अद्भुत समृद्धि मिलती है। कामायनी की भाषा सवत्र ही चित्रभाषा एवं प्रतीक भाषा है जिसमें तत्सम तथा सचित्र, ससदृश शब्दावली का मुक्त प्रयोग हुआ है। भाषा और अभिव्यञ्जना के इन असाधारण गुणों के फलस्वरूप कामायनी की शली सामान्य से सवथा भिन्न हो गई है।

शली की असाधारणता के प्रति आग्रह के कारण ही कामायनी की शली में इतिवत्त वणन का एकान्त अभाव है। कवि न अत्यन्त सचेष्ट रूप से मनन, चिन्तन, सवाद, स्वगत, स्वप्न, दृश्य विधान आदि के द्वारा कथा का विकास किया है। इतिवत्त शली के प्रति प्रसाद के मन में एक विचित्र वितर्कणा रही है। कामायनी में कथा का स्तर कल्पना विलास, दार्शनिक गरिमा और रागात्मक ऐश्वर्य के कारण सामान्य से इतना भिन्न रहा है कि वत्त वणन की ऋजुता इस समृद्धि का वहन नहीं कर सकती थी।

भारतीय काव्यशास्त्र में, व्यञ्जना से, महाकाव्य की शली को नानाव्रणनक्षमा माना गया है। कामायनी की शली में यह गुण स्पष्टतः विद्यमान है। वह सूक्ष्म से सूक्ष्म और उदात्त से उदात्त मनस्थिति का अंकन करने में पूणतः समर्थ है। सुन्दर और विराट, मधुर और भयानक आदि के वणन में उसकी समान गति है। इसके अतिरिक्त महाकाव्य की शली के लिए यह भी अपेक्षित है कि वह विस्तारगर्भा हो, सूत, सघन एवं प्रबल हो, उसमें दुदम नद प्रवाह हो। ये गुण वास्तव में ऐहिक कथा प्रधान महाकाव्यों की शली में मिलते हैं। कामायनी में भी जहाँ भौतिक घटनाओं की प्रधानता है, इन गुणों का सम्यक प्रयोग है जैसे प्रलय वणन, सघष आदि में, मनु के अहंकार आदि की अभिव्यञ्जना में ओज गुण का भी उचित समावेश है। किन्तु शली के अधिकांश कलेवर में सघनता आदि गुणों का निर्वाह सम्भव नहीं

हुआ। क्योंकि कथावस्तु अतर्मुख हे बहिर्मुख नहीं हं, इसलिए मूत घटनाओं और दृश्यों के सकुल वणन से शाली में जो एक प्रकार का सहज घनत्व एवं नव प्रवाह उत्पन्न हो जाता ह, वह यहा नहीं मिल सकता। इसी अन्त मुखता के कारण कामायनी की शाली में प्रगीत तत्त्व स्थान-स्थान पर उभर आता हे। सामायत वह महाकाव्य का दोष हे, किन्तु यहा तो विधान ही अन्तरग है और घटनाओं की विकास भूमि मानव चेतना हे, इसलिए प्रगीत तत्त्व यहा बाधक न होकर माधक ही हुआ है।

समाप्त कामायनी की शाली निश्चय ही भव्य हे। कवि की प्रतिभा ने एक विराट् शून्य को कल्पना और भावना के ऐश्वर्य से जगमग कर दिया है।

निष्कर्ष

कामायनी का महाकाव्यत्व असंदिग्ध है। परम्परा का नितात निर्वाह प्रसाद के स्वभाव के विपरीत था, अत कामायनी में भारतीय और पाश्चात्य काव्यशास्त्र—दोनों में से किसी एक के भी लक्षणों का पूण निवाह खोजना व्यर्थ होगा। फिर भी महाकाव्य के प्राय सभी महत्त्व कामायनी में स्पष्टत विद्यमान है—केवल एक ही विषय है वह है काय व्यापार का अभाव जिसके परिणामस्वरूप कथा में वाछिन भौतिक विस्तार नहीं आ सका। क्योंकि कामायनी का वस्तु विकास बहिर्मुख न होकर अतर्मुख हे, वह मानव चेतना के विकास की कथा है जो मनु के जीवन विकास के माध्यम में कही गई है, साधारणीकरण के लिए यहा कवि ने रूपक की भावमय पद्धति ग्रहण की है जिसके द्वारा मनु मानव चेतना के प्रतिनिधि बन जाते है। इस प्रकार परम्परागत महाकाव्य, ऐहिक जीवन-प्रधान महा काव्य की कोटि में कामायनी नहीं आती। वह ऐहिक जीवन का महाकाव्य नहीं है, मानव-चेतना का महाकाव्य हे—अत रूपक तत्त्व, जो सामायत महाकाव्य में बाधक होता है, यहा साधक बनकर आया है, इसीलिए प्रगीत-तत्त्व भी यहा बाधक न होकर साधक ही हुआ है। मानव चेतना के विकास का यह महाकाव्य अथवा मानव-सभ्यता के विकास का यह विराट् रूपक साहित्य के इतिहास में एक नवीन प्रयोग है—एक अद्भुत उपलब्धि है। इसी रूप में यह परम्परा से भिन्न है—रूपक और महाकाव्य के समन्वय के कारण—कथा के अतर्मुख विकास के कारण।

यद्यपि संस्कृत काव्यशास्त्र में प्रस्तुत प्रमग में थोड़ा मतभेद है फिर भी आचार्यों का बहुमत इसी पक्ष में रहा है कि महाकाव्य के अतगत, जहां प्रायः सभी रसों का समावेश होता है, उनमें से कोई एक प्रमुख रस अग्री रूप में विद्यमान रहता है। स्थिति स्पष्ट है—जीवन के विविध एवं सर्वांग चित्रण के कारण महाकाव्य में स्वभावतः ही विभिन्न रसों का वर्णन अनिवार्य रहता है, और यह भी स्वाभाविक ही है कि उनमें एक प्रकार का तारतम्य तथा अगागित्व हो। जिस प्रकार अनेक कथाओं के रहते हुए एक कथा की आधिकारिकता अनिवार्य है अथवा यह कहना चाहिए कि घटना-बाहुल्य के रहते हुए भी समस्त कथा विधान की एक घटना में परिणति अनिवार्य है और अनेक पात्रों के समारोह में एक पात्र की नायकता असंदिग्ध है, इसी प्रकार अनेक रसों के मिश्रण में एक रस की अगिता भी स्वयं सिद्ध है। विरोधियों का तर्क यह है कि रस तो उसी का नाम है जो स्वयं चमत्कार-रूप है। यदि उसकी स्व-चमत्कार रूप में विश्रान्ति नहीं होती है, तो वह रस ही नहीं है। अगागी भाव अथवा उपकाय उपकारक भाव मानने में तो अगा-भूत या उपकारक रस की स्व-चमत्कार में विश्रान्ति नहीं हो सकती है, अतः वह रस नहीं कहला सकता है। रस वह तभी होगा जब स्व-चमत्कार में ही उसकी विश्रान्ति हो जाय। उस दशा में वह किसी दूसरे का अग नहीं हो सकता है। इसलिए रसों में अगागी भाव संभव नहीं है।—(हिंदी ध्वन्या-लोक, पृ० ३२०)। किंतु ये विद्वान् भी अनेक-रस-सम्पन्न प्रबंध-काव्य में तारतम्य का निषेध नहीं कर सकते और तारतम्य की स्वीकृति के उपरांत प्रकारान्तर से अगागी भाव की स्वीकृति भी अनिवार्य हो जाती है, अन्यथा घटना और प्रभाव की अन्विति का निषेध होता है। वास्तव में ये विरोधी आचार्य भी रसों के स्थान पर स्थायी भावों का, प्रत्यक्ष रूप से, और रसों का, परम्परा या लक्षणा से, अगागित्व स्वीकार कर ही लेते हैं। इसीलिए आनन्दवदन और अभिनवगुप्त आदि शास्त्र नायकों ने पारिभाषिक तर्कों

और शब्दा के फेर में न पड़कर स्पष्ट रूप से यह स्वीकार किया है कि महाकाव्य में एक रस अग्नी रूप में प्रधानतया व्याप्त रहता है और शेष सचारी रूप से अगभूत होकर उसका पोषण करते हैं।^१ उनकी इस स्थापना का आधार है भरत का निम्न श्लोक—

बहूना समवेताना रूप परय भवेदबहु ।

स म तयो रस स्थायी शेषा सचारिणो मता ॥

(भ० ना०, ७ १२०)

अतः महाकाव्य में एकत्र अनेक रसों में से जो बहु, अर्थात् अधिक या प्रधान रूप में विद्यमान रहता है वह रस स्थायी या अग्नी और शेष रस सचारी या अगभूत होते हैं। अभिनवगुप्त ने इसी सदृश में एक प्राचीन आचार्य भागुरि मुनि का उल्लेख किया है जो रसों के अगानी भाव के समथक थे—तथा च भागुरिरपि किं रसानामपि स्थायीसचारितास्तीति आक्षिप्याभ्युपगमेनवोत्तरमवोचद बाढमिति ।

अग्नी रस के लक्षण

१ उपयुक्त विवेचन के आधार पर भारतीय काव्यशास्त्र के अनुसार अग्नी रस का लक्षण है—बहुव्याप्ति।^२ महाकाव्य में अभिव्यक्त नाना रसों में से जो रस कथानक के कलवर में सर्वाधिक व्याप्त हो, वही अग्नी रस है। महाकाव्य के रस विधान में उसकी स्थिति वही होती है जो रस परिपाक में स्थायी भाव की। जिस प्रकार रस के परिपाक में सचारी भाव उमग्न और निमग्न होकर स्थायी भाव का पोषण करते हैं, उसी प्रकार महाकाव्य में अथ अगभूत रस अग्नी रस को समृद्ध करते हैं।

१ प्रसिद्धऽपि प्रब धाना नानारसनिब धने ।

एको रसोऽङ्गीकृतव्य ॥ (ध्वयालोक, ३।२१)

अथात्, प्रब ध काव्यो में नाना रसों का समावेश प्रसिद्ध होने पर भी उनमें से एक रस का अग्नी रूप में नियोजन करना चाहिए।

२ प्रब धेषु प्रथमतर प्रस्तुत सन पुन पुनरनुसधीधमानत्वेन स्थायी यो रस — (८२ यालोक, ३।२२ वृत्ति)

अर्थात्, प्रब धों में प्रथम प्रस्तुत और बार बार अनुसहित होने से जो रस स्थायी है ।

२ इसमें स्पष्ट है नहीं कि उपयुक्त शास्त्रीय लक्षण अन्यान्य प्रामाणिक हैं, कि तु अनिश्चय की स्थिति में कभी कभी रस निणय के लिए यह पयाप्त नहीं होता। इसलिए कुछ सहायक लक्षणा भी आवश्यकता पड़ जाती है। एक सहायक लक्षण तो यह हो सकता है कि अगी रस में मुख्य पात्र की—पुरुष अथवा नारी, जो भी कथा का नयन करे, उसकी—मूल वृत्ति का प्रतिफलन रहता है। तत्त्व रूप में प्रबल काव्य का संपूर्ण विस्तार नायक की जीवन साधना ही। सा रूप ही है। निम्न प्रकार जीवन साधना के दो पक्ष हैं—कर्म और भाव, इसी प्रकार कथानक के भी दो पक्ष हैं—घटना और भाव और इन दोनों पक्षों का संचालन करती है नायक के चरित्र की मूल वृत्ति। यही मूल वृत्ति कर्म और भाव घटना और फल गम का निवारण करती है और भाव पक्ष में मन नायक का अगी रस का।

३ इसी तक परम्परा के अनुसार अगी रस की विशेषता लक्षण यह बनता है कि अगी रस मूल उद्देश्य या फलागम का आस्वाद रूप होता है या दूसरे शब्दों में, सारभूत पभाव का अभिव्यजक होता है। वान्तव में जसा कि प्रसादजी ने आचार्य शुक्ल द्वारा निम्नतर रस शोधि की स्थापना के विराध में लिखा है फल का निणय अवयव और व्यतिरेक, दोनों पद्धतियों से फल योग के आधार पर ही होता है। पाश्चात्य काव्यशास्त्र में भी सारभूत पभाव को निणायक तत्त्व के रूप में स्वीकार किया गया है। संपूर्ण महाकाव्य का भावन करने के उपरांत जिस स्थायी मन स्थिति का निर्माण होता है, काव्यास्वाद की दृष्टि से वही प्रमुख है। प्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक आलोचक आई० ए० रिचर्ड्स ने काव्यास्वाद की अंतिम परिणति इस प्रकार की मन स्थिति (एटीट्यूड) के रूप में ही मानी है।

कामायनी में अनेक रसों का वर्णन

महाकाव्य होने के कारण कामायनी में स्वभावतः ही जीवन की विविध दशाओं का वर्णन और उसके परिणामस्वरूप नाना रसों की अभिव्यजना है। श्रद्धा और मनु के प्रणय-प्रसंगा में शृंगार के सयोग पक्ष का दृष्ट वर्णन है। 'स्वप्न सगम श्रद्धा का विरह और वात्सल्य है, और उधर चिन्ता सगम देवताओं के विलास में भी सयोग शृंगार का उद्दाम चित्रण है जो करुण का पोषक है। प्रलय के चित्र भयानक रस से आप्लावित है। 'सघष'

शांति के अंतगत मनु और प्रजा के मघष तथा रुद्रकोप म वीर और रौद्र, मनु द्वारा शिव ताण्डव के दशन तथा 'रहस्य' सग म अद्भुत का परिपाक है, पशु की हत्या के प्रमग मे वीभत्स की भूलक है, अनेक स्थला पर 'चित्ता' तथा निर्वेद' सर्गों मे निर्वेदमूलक शांति है और अत मे आन वृषण साम रस्य मे व्यापक अथ मे शांति सिद्धि है। बहुव्याप्ति लक्षण के अनुसार स्पष्टत इनमे से केवल दो ही रस एम रह जाते ह जिनके अगित्व की सभा बना हो सकती है—शृंगार और शांति अथ सभी रस एकदेशीय है। किंतु शृंगार और शांति के विषय मे भी कम कठिनाई नहीं है। शृंगार के विषय मे बाधा यह है कि अत का वणन अधिकतर पूत्रादि मे ही है, उत्तरादि म अर्द्धा के स्व न म विपलम्भ शृंगार की भूलक मात्र ही मिलती है और इडा के प्रांत मन का पणय निवेदन तो रस की अपेक्षा रसाभास के अधिक निकट पन्ता है। उत्तरादि म रुमश शृंगार वा तिरोभाव होता जाता है और फलयोग की अवस्था मे जो भाव रह जाता है, वह शृंगार नहीं है। ऐसी स्थिति म शृंगार को अगी रस मानना सम्भव नहीं है। शांति का लक्षण मस्कृत काव्यशास्त्र मे दो प्रकार मे किया गया है एक निर्वेदमूलक शांति और दूसरा शममूलक शांति। कामायनी के 'चित्ता' तथा 'निर्वेद' आदि सर्गों मे, जहा अनियत दुखमय मसार के प्रति मनु की विरक्ति या निर्वेद का वणन है निर्वेदमूलक शांति है। किंतु मनु की वह विरक्ति शास्त्र मे बढ़ावस्था की ही अभिव्यक्ति है—कामायनी के जीवन दशन का वह केवल पूर्वपक्ष है जिसका प्रयोग व्यतिरेक पद्धति से आनन्दवाद को सिद्ध करने के लिए किया गया है। अत निर्वेदमूलक शान्त के अगित्व की रूपना कामायनी मे असम्भव है। अथ रह जाता है शममूलक शांति जिसका लक्षण इस प्रकार है—

न यत्र दुःखं न सुखं न चित्ता, न द्वेषरागौ न च काचिद्विच्छा ।

रस म शांति कथितो मुनी द्व सर्वेषु भावेषु शम प्रधान ॥

अर्थात्, "जिसम न दुःख हो, न सुख हो, न कोई चित्ता हो, न राग द्वेष हो और न कोई इच्छा ही शेष हो, उसे मुनि शांतिरस कहते हैं।"

कामायनी की परिसमाप्ति यदि 'रहस्य' सग के अंत मे—

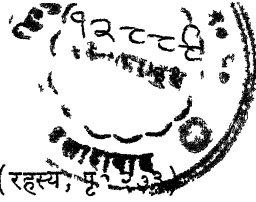
स्वप्न, स्वाप, जागरण भस्म हो,

इच्छा, क्रिया, ज्ञान मिल लय थे।

कामायनी का अग्नी रस

दिव्य अनाहत पर निनाद में,

श्रद्धायुत मनु बस त मय थे ॥ (रहस्य, पृ. १३३)



के साथ ही हो जाती, तो उपर्युक्त शममूलक शांत रस की कल्पना सगत होती, कि तु जिस आग्रह के साथ प्रसाद ने 'रहस्य' सग के उपरान्त माधुय मडित 'आनन्द' सग की रचना की है, उसके साथ शांत रस के प्रस्तुत रूप की भी सगति नहीं बठती—क्योंकि यह रूप भी तो बहुत कुछ अभावामक ही है। सक्षेप मे शा त रस के विषय म काव्य शास्त्र की तीन प्रमुख मायताएँ हैं—

- (१) ससार की अनित्यता एव दुःखमयता से उत्पन्न निर्वेद इसका स्थायी भाव है। (मम्मट हिंदी काव्यप्रकाश, आचार्य विश्वेश्वर कृत व्याख्या, प० १३८)
- (२) शम इसका स्थायी भाव है और निर्वेद सचारी। शम का लक्षण है—शमो निरीहावस्थाऽभानव । स्वात्मविश्रामादिति । अर्थात्, 'निरीहावस्था मे आत्मविश्रान्तिजय आनन्द का नाम शम है।' (काव्यप्रदीप—काव्यमाला—त० म०, प० ६१)
- (३) शृगार इसका विरोधी रस है।

इनमे से (१) और (३) तो स्पष्टतः कामायनी मे शांत रस के अगित्व के विरुद्ध पडते हैं। कामायनी मे ससार को अनित्य एव दुःखमय नहीं, वरन 'चित्ति का विराट वपु मगल' और 'सत्य, सतत, चिर सुन्दर' माना गया है। इसके अतिरिक्त शृगार कामायनी का अग्नी नहीं, तो अत्यंत प्रमुख रस अवश्य है—उसका प्रायः सम्पूर्ण पूर्वाद्ध शृगार से परिव्याप्त है और यह शृगार भी अत्यंत दृप्त है। ऐसी स्थिति मे शांत का अगित्व कैसे सिद्ध हो सकता है? दूसरी मायता वास्तव मे काव्यशास्त्र की अपेक्षा दशन के अधिक निकट है, वह स्पष्टतः ही अभिनव की दार्शनिक प्रतिपत्तियो से प्रभावित है। आत्मविश्रान्तिजय आनन्द शांत का ही नहीं, रस मात्र का स्वरूप है। अभिनवगुप्त ने इसी आधार पर शान्त को ही मूल रस माना है—

स्व स्व निमित्तमासाद्य शा ताद्भाव प्रवतते ।

पुनर्निमित्तापाये च शा त एवोपलीयते ॥

(नाटयशास्त्र, काव्यमाला, द्वि० स०, प० १०४)

अथात्, “अपने अपने निमित्त कारणों को प्राप्त कर शान्त से ही अय भाव आविभूत होते हैं और फिर निमित्तों के नष्ट होने पर शांत में ही विलीन हो जाते हैं।”

यह वस्तुतः शैव रस कल्पना है जिसका अभिनव के माध्यम से भारतीय काव्यशास्त्र पर गहरा प्रभाव पड़ा है। किंतु इसके अनुसार शान्त नवरस का एक भेद मात्र न होकर मूल रस है, अय तथाकथित रस सचारियों के समान इमी से आविभूत होते हैं और अतः इसी में तिरोभूत हो जाते हैं

भावा विकारा रत्याद्या शा तस्तु प्रकृतिमत ।

विकार प्रकृतेर्जात पुनस्तत्रव लीयते ॥

(ना० शा० काव्यमाला, द्वि० स०, प० १०४)

अथात् “रति आदिक स्थायी भाव विकार है और शान्त मूल प्रकृति है। ये विकार प्रकृति से उत्पन्न होकर उसी में विलीन हो जाते हैं।”

वहने का अभिप्राय यह है कि काव्यशास्त्र में शांत रस की कल्पना का रूपाम की गई है—रस भेद के रूप में और मूल रस के रूप में। रस भेद के रूप में निर्वेद और शम दोनों के आधार पर उसका रूप एकांगी और बहुत कुछ अभावात्मक ही रहता है। तृष्णा क्षय का सुख भी वास्तव में अभावात्मक ही है, कामायनी में प्रतिपादित शव दशन की आनन्द कल्पना को वह अपने में अतभुक्त नहीं कर सकता। मूल रस के अर्थ में वह शव रस कल्पना का ही प्रतिरूप है जो काव्यशास्त्रीय रूढ शांत रस से भिन्न है।

वस्तुतः कामायनी का अंगी रस यही मूल रस है। प्रसाद की अपनी रस-कल्पना भी सवथा इसी के अनुकूल है क्योंकि उसका आधार भी शैवाद्वत ही है। प्रसाद के रस विवेचन से उद्धृत निम्नलिखित वाक्य इसके स्पष्ट प्रमाण है—

१ आनन्दवधन भी काश्मीर के थे और उन्होंने वहाँ के आगमानुयायी आनन्द मिद्धात के रस को तार्किक अलंकार मत से सम्बद्ध किया। किंतु माहेश्वराचार्य अभिनवगुप्त ने इही की व्याख्या करते हुए अभेदमय आनन्दपथ वाले शवाद्वतवाद के अनुसार साहित्य में रस की व्याख्या की। नाटकों के स्वरूप तो उनके सिद्धांत और दार्शनिक पक्ष के अनुकूल ही थे। अभिनवगुप्त ने अपनी ‘लोचन’ नाम की टीका में स्पष्ट ही लिखा है—

तदुत्तीणत्वे तु सब परमेश्वराद्वयं ब्रह्मेत्यस्मच्छास्त्रानुसरणेन विदितं
तत्रालोकप्रथे विचारयेत्यास्ताम ।

२ अभिनवगुप्त ने रस की व्याख्या में आनन्द सिद्धान्त की अभिनेय काव्य वाली परम्परा का पूरा उपयोग किया। शिवसूत्रों में लिखा है—नक्तक आत्मा, प्रेक्षकाणीन्द्रियाणि । इन सूत्रों में अभिनय को दार्शनिक उपमा के रूप में ग्रहण किया गया है। शवाद्धैतवादियों ने श्रुतियों के आनन्दवाद को नाट्य-गोष्ठियों में प्रचलित रक्खा था, इसलिए उनके यहाँ रस का साम्प्रदायिक प्रयोग होता था—विगलितभेदसत्कारमानं रसप्रवाहमथमेव पश्यति (क्षेमराज) । इस रस का पूरा चमत्कार समरसता में होता है। अभिनवगुप्त ने नाट्य रसों की व्याख्या में उसी अनेकमय आनन्द रस को पल्लवित किया ।

३ भट्टनायक ने साधारणीकरण से जिस सिद्धान्त की पुष्टि की थी, अभिनवगुप्त ने उसे अधिक स्पष्ट किया। उन्होंने कहा कि वासनात्मकनया स्थित रति आदि वृत्तियाँ ही साधारणीकरण द्वारा भेद विगलित हो जाने पर आनन्दस्वरूप हो जाती हैं। उनका आस्वाद ब्रह्मास्वाद के तुल्य होता है—परब्रह्मास्वादसन्नहृत्कारित्वम वास्त्वस्य रसस्य (लोचन) ।

४ वासनात्मक रूप से स्थित रति आदि वृत्तियों में ब्रह्मास्वाद की कल्पना साहित्य में महान परिवर्तन लेकर उपस्थित हुई। रति आदि कई वृत्तियाँ स्थायी मानी जा चुकी थी, किन्तु आलोचक एक आत्मा की खोज में थे। रस को अपनाकर वे कुछ द्विविधा में पड़ गए थे। आनन्दवादियों की यह व्याख्या उन सब शकाओं का समाधान कर देती थी। उनके यहाँ कहा गया है—लोकानन्द समाधिसुखम् (शिवसूत्र १८) । क्षेमराज उसकी टीका में कहते हैं—प्रमातपदविश्रान्ति अवधानं तत्रचमत्कारमथो य आनन्द एतदेव अस्य समाधिसुखम् । इस प्रमातपद विश्रान्ति में जिस चमत्कार या आनन्द का, लोकसंस्था आनन्द के नाम से संकेत किया गया है, वही रस के साधारणीकरण में प्रकाशन-दमय सवित विश्रान्ति के रूप में नियोजित था। इन आलोचकों का यह सिद्धान्त स्थिर हुआ कि चित्तवृत्तियों की आत्मानन्द में तल्लीनता समाधि सुख ही है।

५ साहित्य में भी इस दार्शनिक परिभाषा को मान लेने से चित्त की स्थायी वृत्तियों की बहुसंख्या का कोई विशेष अर्थ नहीं रह गया। सब वृत्तियों

अथात्, “अपने अपने निमित्त कारणों को प्राप्त कर शान्त से ही अय भाव आविभूत होते हैं और फिर निमित्तों के नष्ट होने पर शान्त में ही विलीन हो जाते हैं।”

यह वस्तुतः शब रस कल्पना है जिसका अभिनव के माध्यम से भारतीय काव्यशास्त्र पर गहरा प्रभाव पड़ा है। किंतु इसके अनुसार शांत नवरस का एक भेद मात्र न होकर मूल रस है, अय तथाकथित रस संचारियों के समान इसी से आविभूत होते हैं और अतः इसी में तिरोभूत हो जाते हैं

भावा विकारा रत्याद्या शांतस्तु प्रकृतिमत ।

विकार प्रकृतेर्जात पुनस्तत्रव लीयते ॥

(ना० शा० काव्यमाला, द्वि० स०, पृ० १०४)

अथात् “रति आदिक स्थायी भाव विकार है और शान्त मूल प्रकृति है। ये विकार प्रकृति से उत्पन्न होकर उसी में विलीन हो जाते हैं।”

कहने का अभिप्राय यह है कि काव्यशास्त्र में शांत रस की कल्पना दो रूपों में की गई है—रस भेद के रूप में और मूल रस के रूप में। रस भेद के रूप में निर्वेद और शम दोनों के आधार पर उसका रूप एकांगी और बहुन कुञ्ज अभावात्मक ही रहता है। तृष्णा क्षय का सुख भी वास्तव में अभावात्मक ही है, कामायनी में प्रतिपादित शब दर्शन की आनन्द कल्पना का वह अपने में अतृप्त नहीं कर सकता। मूल रस के अर्थ में वह शब रस कल्पना का ही प्रतिरूप है जो काव्यशास्त्रीय रूढ शांत रस से भिन्न है।

वस्तुतः कामायनी का अंगी रस यही मूल रस है। प्रसाद की अपनी रस-कल्पना भी सवथा इसी के अनुकूल है क्योंकि उसका आधार भी शवाद्गत ही है। प्रसाद के रस विवेचन से उद्धृत निम्नलिखित वाक्य इसके स्पष्ट प्रमाण है—

१ आनन्दवधन भी काश्मीर के थे और उन्होंने वहाँ के आगमानुयायी आनन्द सिद्धांत के रस को तार्किक अलंकार मत से सम्बद्ध किया। किन्तु माहेश्वराचार्य अभिनवगुप्त ने इन्हीं की व्याख्या करते हुए अभेदमय आनन्दपथ वाले शवाद्गतवाद के अनुसार साहित्य में रस की व्याख्या की। नाटकों के स्वरूप तो उनके सिद्धांत और दार्शनिक पक्ष के अनुकूल ही थे। अभिनवगुप्त ने अपनी ‘लोचन नाम की टीका में स्पष्ट ही लिखा है—

तदुत्तीणत्वे तु सब परमेश्वराद्वय ब्रह्मोत्पत्त्यस्य च्छास्त्रानुसरणेन विदित
तन्त्रालोकग्रथे विचारये यास्ताम ।

२ अभिनवगुप्त ने रस की व्याख्या में आनन्द सिद्धांत की अभिनेय काव्य वाली परम्परा का पूण उपयोग किया। शिवसूत्रों में लिखा है—नक्तक आत्मा, प्रेक्षकाणीन्द्रियाणि । इन सूत्रों में अभिनय को दार्शनिक उपमा के रूप में ग्रहण किया गया है। शैवाद्वैतवादियों ने श्रुतियों के आनन्दवाद को नाटय-गोष्ठियों में प्रचलित रक्खा था, इसलिए उनके यहाँ रस का साम्प्रदायिक प्रयोग होता था—विगलितभवेत्कारमाने दरसप्रवाहमयमेव पश्यति (क्षेमराज)। इस रस का पूण चमत्कार समरसता में होता है। अभिनवगुप्त ने नाटय रसों की व्याख्या में उसी अभेदमय आनन्द रस को पल्लवित किया।

३ भट्टनायक ने साधारणीकरण से जिस सिद्धान्त की पुष्टि की थी, अभिनवगुप्त ने उसे अधिक स्पष्ट किया। उ होने कहा कि वासनात्मकनया स्थित रति आदि वृत्तियाँ ही साधारणीकरण द्वारा भेद विगलित हो जाने पर आनन्दस्वरूप हो जाती हैं। उनका आस्वाद ब्रह्मास्वाद के तुल्य होता है—परब्रह्मास्वादे स ब्रह्मोत्पत्त्ये वास्त्वस्य रसस्य (लोचन)।

४ वासनात्मक रूप से स्थित रति आदि वृत्तियों में ब्रह्मास्वाद की कल्पना साहित्य में महान् परिवर्तन लेकर उपस्थित हुई। रति आदि कई वृत्तियाँ स्थायी मानी जा चुकी थी, किन्तु आलोचक एक आत्मा की खोज में थे। रस को अपनाकर वे कुछ द्विविधा में पड गए थे। आनन्दवादियों की यह व्याख्या उन सब शकाओं का समाधान कर देती थी। उनके यहाँ कहा गया है—लोकानन्द समाधिसुखम् (शिवसूत्र १८)। क्षेमराज उसकी टीका में कहते हैं—प्रमातपदविश्राति अवधानात् तत्र चमत्कारमथो य आनन्द एतदेव अस्य समाधिसुखम् । इस प्रमातपद विश्राति में जिस चमत्कार या आनन्द का, लोकसस्था आनन्द के नाम से मकेत किया गया है, वही रस के साधारणीकरण में प्रकाशानन्दमय सवित् विश्राति के रूप में नियोजित था। इन आलोचकों का यह सिद्धांत स्थिर हुआ कि चित्तवृत्तियों की आत्मानन्द में तल्लीनता समाधि मुख ही है।

५ साहित्य में भी इस दार्शनिक परिभाषा को मान लेने से चित्त की स्थायी वृत्तियों की बहुसख्या का कोई विशेष अर्थ नहीं रह गया। सब वृत्तियों

का प्रमातृपद, अहम् मे विश्रान्ति होना ही पर्याप्त था। अभिनव के आग माचाय गुरु उत्पल ने कहा है—

प्रकाशस्थान्त्विभ्रातिरहमावो हि कीर्तित ।

प्रकाश का यहा तात्पर्य है चतन्य। यह चेतना जब आत्मा मे ही विश्रान्ति पा जाय, वही पूण अहभाव है। साधारणीकरण द्वारा आत्म चैतन्य का रसानुभूति मे, पूण अहपद मे, विश्रान्ति हो जाना ही आगमो की दाश निक सीमा है।

६ साहित्यदपणकार की रस व्याख्या मे भी उ ही लोगो की शब्दा बली है—

स्वत्वोद्रेकादखण्डस्वप्रकाशन दधि मय । इत्यादि

यह रस बुद्धिवादियो के पास गया, तो धीरे धीरे स्पष्ट हो गया कि रस के मूल मे चतन्य की भिन्नता को अभेदमय करने का तत्त्व है। फिर तो चमत्कारापरपर्याय अनुभवसाक्षिक रस को पण्डितराज जगन्नाथ ने आगमवादियो की ही तरह 'रसो व स, रस ह्येव लब्धवान दी भवति' के प्रकाश मे आन द ब्रह्म ही मान लिया।

(काव्यकला तथा अय निब घ, चतुथ सस्करण, प० ७५-७७)

उपयुक्त विवेचन का विश्लेषण करने पर निम्नलिखित निष्कर्ष प्राप्त होते है—

१ भारतीय काव्यशास्त्र मे रस के विषय मे दो प्रमुख दृष्टिकोण रहे है एक शैवागम से प्रभावित आन दवादी दृष्टिकोण और दूसरा शास्त्र से प्रभावित बुद्धिवादी दृष्टिकोण। आन दवधन से पण्डितराज जगन्नाथ पयन्त आचार्यों को प्रसादजी बुद्धिवादी ही मानते है।

२ आन दवादी आचाय, जिनमे अभिनव प्रमुख है, एक ही अभेदमय आन दरस को मूल रस मानते है। इनके अनुसार वासना रूप से स्थित रति आदि सभी वृत्तिया साधारणीकरण द्वारा भेदविगलित हो जाने पर आन द रूप हो जाती है। इसलिए चित्त की स्थायी वृत्तियो और उन पर आश्रित रसो की बहुरस्या का कोई विशेष अर्थ नही रह जाता।

३ चित्तवृत्तियो की आत्मान दमयी तल्लीनता ही रस है और वही समाधिसुख है, अत रस और ब्रह्मास्वाद मे मौलिक भेद नही है।

४ बुद्धिवादी आचार्यों ने भी रस तत्त्व की व्याख्या मे शैवाद्वैत के इस

अभेदमय आनन्द-सिद्धांत को प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से ग्रहण किया है। यद्यपि वे अपनी शास्त्रीय परम्परा के अनुसार बहुरस कल्पना का मोह नहीं छोड़ सके, फिर भी रस को अखण्ड एव ब्रह्मास्वाद-सहोदर मानकर नाना रसों में अनुस्यूत आत्मानन्द रूप एक रस कल्पना के बिना उनका काम नहीं चला।

५ कहने की आवश्यकता नहीं कि प्रमाद की आस्था शैवागम के आनन्द रस में प्रभावित इसी एकरस सिद्धांत में थी। रस के नानात्व के स्थान पर उसकी मौलिक एकता ही तत्त्वत उद्देश्य थी।

इस विश्लेषण के प्रकाश में कामायनी के अगी रस का निणय सल हो जाता है। कामायनी में अनेक रस हैं, किंतु वे शैवागम की साम्प्रदायिक शब्दावली में 'आनन्द रस' और अभिनवगुप्त की शास्त्रसम्मत शब्दावली में, तात्त्विक अर्थ में, 'शान्त रस' के विकार मात्र हैं। अतः कामायनी का अगी रस आनन्द रस, या व्यापक एव मौलिक अर्थ में शांत रस ही है। जसा कि उपयुक्त विवेचन से स्पष्ट है, अभिनव प्रतिपादिन शान्त शवागम के आनन्द रस का ही पर्याय है—काव्यशास्त्र में रूढ शांत रस में उसे सीमित करना अभिनव की दार्शनिक पाश्चभूमिका के विरुद्ध होगा, प्रसाद की चिन्तन परम्परा के प्रतिकूल होगा और कामायनी के प्रतिपाद्य तथा स्वरूप के भी प्रतिकूल होगा। जिस प्रकार कामायनी के तत्त्व दर्शन में अभेद-कल्पना का आग्रह है, उसी प्रकार उसके रस दर्शन में भी। ऐसी स्थिति में, काव्यशास्त्र के रूढ अर्थ में, कोई एक रस भेद, चाहे वह पूर्वाद्ध का शृंगार हो या उत्तराद्ध का शान्त, अगि-रस पद का अधिकारी नहीं हो सकता।

इस प्रकार आनन्द रस या व्यापक शान्त रस को अगी रस मान लेने पर सभी समस्याओं का समाधान सहज हो जाता है। इस रस का स्वरूप इतना व्यापक और परिपूर्ण है कि इसमें शांत और शृंगार का विरोध नहीं है, वस्तुतः शृंगार और शांत इसकी दो कोटिया हैं। स्वयं प्रसाद के शब्दों में, "शैवागम के आनन्द सम्प्रदाय के अनुयायी रसवादी रस की दोनों सीमाओं, शृंगार और शान्त, को स्पष्ट करते थे। भरत ने कहा है—

भावा विकारा रत्याद्या ज्ञा तस्तु प्रकृतिमत ।

विकार प्रकृतेर्जात पुनस्तत्रैव लीयते ॥

यह शांत रस निस्तरंग महोदयि कल्प समरसता ही है।”

(काव्य कला तथा अर्थ निबन्ध, पृ० ७८)

कामायनी के पूर्वाद्ध में शृगार और उत्तराद्ध में शात क प्रावाय का यही रहस्य है। पूर्वाद्ध के उद्दाम शृगार का उत्तराद्ध के शात में निलय सामाय काव्यशास्त्रीय ग्रथ में सभव नहीं है, क्योंकि शृगार शात का विरोधी रस है शान्तस्तु वीर शृगाररौद्रहास्यभयानक (साहित्यदपण, ३।२४६क) अथात् शात का वीर, शृगार, रौद्र, हास्य और भयानक से विरोध है। पर यहा तो शृगार और शात दोनों परस्पर विरोधी न होकर सामरस्य रूप आनन्द या शात रस की दो सीमाएँ हैं।

अगी रस के सभी लक्षण इस रस पर नैसर्गिक रीति सघटित हो जाते हैं। कामायनी में यही रस सवव्याप्त है—शृगार आदि सभी रस इसी के विकार हैं और अतत इसी में लीन हो जाते हैं। कामायनी की प्रमुख पात्र है श्रद्धा—जो अभेद रूपा विश्वासमयी गगात्मिका प्रवृत्ति की प्रतीक है। उसकी मूल प्रवृत्ति सामरस्यमयी ही है—उसका सम्पूर्ण जीवन 'भेद में अभेद की साधना के लिए' समर्पित है। कामायनी के नायक मनु फलागम के रूप में इसी सामरस्य का भोग करते हैं। और अत न, सारभूत प्रभाव के रूप में, पाठक भी इसी को ग्रहण करता है—अर्थात् कामायनी का सार-भूत प्रभाव शृगारमय तो है ही नहीं, शान्तिमय भी नहीं है। कामायनी की अतिम पकितया इस प्रकार है—

समरस ये जड या चेतन,
सुन्दर साकार बना था,
चेतनता एक विलसती,

आनन्द अलण्ड घना था। (आनन्द, पृ० २६४)

वास्तव में काव्य के सदभ में रस का ग्रहण दो रूपों में किया जाता है एक विषयगत रूप में और दूसरे सहृदयगत रूप में। विषयगत रूप से अभिप्राय है कवि निबद्ध विभावानुभावव्यभिचारिमयोग का, सहृदयगत रूप से अभिप्राय है सहृदय के आस्वाद का—और ये दोनों रूप निश्चय ही परस्पर सम्बद्ध हैं। कामायनी के अगी रस के प्रसंग में भी ये दोनों रूप ही हमारे सामने आते हैं। विषयगत रूप में कवि निबद्ध विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी और स्थायी प्रधानत अभेदमय सामरस्य से ही सम्बद्ध है। सहृदयगत रूप में प्रमाना भी अन्नत इसी सामरस्य का आस्वादन करता

है। किन्तु यहाँ शका होती है कि सामरस्य तो आध्यात्मिक सिद्धि है, समरस आत्मा ही उसका आस्वादन कर सकती है—रागद्वेष में लिप्त जन-साम्राज्य के लिए वह कबे सम्भव है? इसका उत्तर दशम और (काव्य) मनोविज्ञान दोनों के प्रकाश में दिया जा सकता है। शैव दशम एव भारतीय रस सिद्धांत के प्रमुख व्याख्याता अभिनवगुप्त तथा कामायनी के रचयिता प्रमाद की दार्शनिक चिंतन परम्परा के अनुसार, रसान्वाद की अवस्था में प्रमाता वीतवित्त होकर निस आत्मविज्ञान का भोग करता है, वह सामरस्य ही तो है। रस दशा निश्चय ही प्रभेदरस्य सामरस्य की दशा है, चाहे वह शक्ति ही क्यों न हो। दशम की पारिभाषिक शब्दावली को हटा दिया जाय तो यह धारणा साम्राज्य अनुभव से बहुत दूर नहीं पडती, क्योंकि आधुनिक आलोचनाशास्त्र भी यह मानता है कि रसान्वाद की स्थिति में प्रमाता का चित्त राग द्वेष में मुक्त हो जाता है। शुक्लजी ने जिसे 'हृदय की मुक्ततावस्था' आर आई० ए० रिचर्ड्स ने जिसे 'मनो वृत्तियों का समीकरण' कहा है, वह मन स्थिति कुछ इसी प्रकार की है, यद्यपि उसमें आनंद के उद्रेक पर इतना बल नहीं दिया गया। मनो विज्ञान की दृष्टि से भी उपर्युक्त प्रश्न का उत्तर स्पष्ट है काव्य का आन्वाद प्रत्यक्ष भावास्वाद में भिन्न है। जिस प्रकार प्रमाता शृंगार रस के आन्वादन में रति भाव के प्रत्यक्ष रूप का नहीं बरन् उसके कल्पनात्मक रूप का अनुभव करता है, उसी प्रकार कामायनी का रसानुभव भी वह सामरस्य के प्रत्यक्ष अनुभव के रूप में नहीं बरन् कल्पनात्मक रूप में ही करना है।

अन कामायनी का अगी रस भारतीय रस सिद्धांत का आधारभूत आनंद रस ही है जिसका दूसरा नाम मौलिक अर्थ में शान्त भी है। यही कामायनी के वस्तु विज्ञान, प्रतिपाद्य तथा रूप विज्ञान के अनुकूल है। यही प्रसाद के काव्य दशम के अनुकूल है, जिसके अनुसार काव्य, आत्मा की सकल्पात्मक अभिव्यक्ति का नाम है—शृंगार, शांत आदि काव्यशास्त्रीय रस-विकल्पों की अपथा सकल्पात्मक आनंद रस की ही मगति उपयुक्त काव्य लक्षण के साथ ठीक बैठती है।

कामायनी के रचक नत्त्व की व्याख्या करने में पूर्व का प्रश्न। जा उत्तर देना अनिश्चय हो जाता है—

१ रूपक में क्या अभिप्राय है ? २ और ३ कामायनी रूपक है भी या नहीं ?

रूपक के हमारे साहित्यशास्त्र में दो अर्थ हैं। एक तो साधारणतः समस्त दृश्य वाक्य को रूपक कहते हैं, दूसरे रूपक एक साम्यमूलक प्रलंकार का नाम है जिसमें अप्रस्तुत का प्रस्तुत पर अभेद आरोप रहता है। इन दोनों से भिन्न रूपक का तीसरा अर्थ भी है जो अपेक्षाकृत अधुनातन अर्थ है और इस नवीन अर्थ में रूपक आरंभ के 'एलिगरी' का पदार्थ है। 'एलिगरी' एक प्रकार के कथा रूपक को कहते हैं। इस प्रकार की रचना में प्रायः एक द्व्यर्थक कथा होती है जिसका एक अर्थ प्रत्यक्ष और दूसरा गुह्य होता है। हमारे यहाँ इस प्रकार की रचना को प्रायः 'अन्याक्ति' कहा जाता था। जायसी के पद्मावत के लिए आचार्य शुक्ल ने इसी शब्द का प्रयोग किया है। रूपक के इस नवीन अर्थ में वास्नव में संस्कृत के रूपक और अयोक्ति दोनों अलंकारों का योग है। इसमें जहाँ एक ओर साधारण अर्थ के अतिरिक्त एक अर्थ अर्थ—गूढार्थ—रहता है, वहाँ अप्रस्तुत अर्थ का प्रस्तुत अर्थ पर श्लेष, साम्य आदि के आचार पर अभेद आरोप भी रहता है। कहने का तात्पर्य यह है कि रूपक अलंकार में जहाँ प्रायः एक वस्तु का दूसरी वस्तु पर अभेद आरोप होता है वहाँ वही रूपक में एक कथा का दूसरी पर अभेद आरोप होता है। वहाँ भी एक कथा प्रस्तुत और दूसरी अप्रस्तुत रहती है। प्रस्तुत कथा सूक्ष्म, ऐतिहासिकनामयी होती है और अप्रस्तुत कथा सूक्ष्म मूर्धात्मिक होती है। यह सृष्टात्मिक कथा दाशनिष्ठ, नैतिक, राजनीतिक, सामाजिक वैज्ञानिक, मनोवैज्ञानिक आदि किसी प्रकार की हो सकती है, परन्तु उसका अस्तित्व भूत नहीं होता। वह प्रायः प्रस्तुत कथा का अर्थ अर्थ ही होना है जो उसमें ध्वनित होता है, किसी

प्रबन्ध काव्य की प्रामाणिक कथा की भाँति जुड़ा हुआ नहीं होता ।

इस प्रकार, इस विशिष्ट अर्थ में रूपक से तात्पर्य एक ऐसी द्व्यर्थक कथा से है जिसमें किसी सद्भाषितक अप्रस्तुताथ अथवा अयाथ का प्रस्तुत अर्थ पर अभेद आरोप रहता है ।

अतएव, 'क्या कामायनी रूपक है ?'—इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए हमें यह देखना है कि क्या कामायनी की कथा में प्रस्तुताथ के साथ किसी सद्भाषितक अप्रस्तुताथ की अन्तर्धारा भी वर्तमान है । इस प्रश्न के उत्तर का संकेत प्रसादजी ने स्वयं कामायनी के आमुख में दिया है

“आय साहित्य में मानवों के आदि पुरुष मनु का इतिहास वेदों से लेकर पुराण और इतिहास में बिखरा हुआ मिलता है । इसलिए ववस्वत मनु को ऐतिहासिक पुरुष ही मानना उचित है । × ×

‘यदि श्रद्धा और मनु अथात् मनन के सहयोग से मानवता का विकास रूपक है तो भी बड़ा भावमय और श्लाघ्य है । यह मनुष्यता का मनोवैज्ञानिक इतिहास बनने में समर्थ हो सकता है । × ×

‘यह आर्यान इतना प्राचीन है कि इतिहास में रूपक का भी अद्भुत मिश्रण हो गया है । इसलिए मनु, श्रद्धा और इडा इत्यादि अपना ऐतिहासिक अस्तित्व रखते हुए, साकेतिक अर्थ की भी अभिव्यक्ति करे, तो मुझे कोई आपत्ति नहीं । मनु अर्थात् मन के दोनों पक्ष हृदय और मस्तिष्क का सम्बन्ध नमशः श्रद्धा और इडा से भी सरलता से लग जाता है ।

इन सभी के आधार पर कामायनी की सृष्टि हुई है ।’

इसका अभिप्राय यह है कि कामायनी को कवि ने मूलतः एक ऐतिहासिक काव्य के रूप में ही लिखा है, परन्तु इसकी कथा में रूपक की सम्भावनाएँ निहित हैं और यदि इसे रूपक भी मान लिया जाय तो कवि को वह अस्वीकार्य नहीं होगा । अर्थात्, मूलरूप से नहीं, तो गौणरूप से कामायनी में रूपक तत्त्व निश्चय ही वर्तमान है । कामायनी के पात्रों का प्रतीकमय साकेतिक व्यक्तित्व तथा उसकी मुख्य घटनाओं का श्लेष-गर्भित गूढार्थ दोनों ही इस मत की पुष्टि करते हैं । अतएव कामायनी में रूपक-तत्त्व की स्थिति के विषय में सन्देह नहीं किया जा सकता । वह निश्चय ही है, और काफी स्पष्ट है ।

कामायनी की व्यक्त कथा में आदिम पुरुष मनु और उसकी सहचरी

आदिम नारी श्रद्धा के संयोग से मानव मण्डि के विकास का वर्णन है। अहंकार की क्लेशमयी स्थिति से समरसता की आनन्दमयी स्थिति तक, मनोमय कोश से आनन्दमय कोश तक जीव का विकास—उसका अप्रस्तुत पक्ष है। कथा का प्रस्तुत पक्ष ऐतिहासिक पौराणिक है और अप्रस्तुत पक्ष मनोवैज्ञानिक दार्शनिक है, और इस प्रकार दोनों पक्षों में निकट सम्बन्ध है जो इस कथा की एक विशेषता है—अथवा रूपकों में साधारणतः इस तरह का निकट सम्बन्ध रहता नहीं है।

पहले पात्रों को लीजिये। कामायनी के प्रमुख पात्र हैं—मनु, श्रद्धा और इडा। इनके अतिरिक्त अन्य पात्र हैं—मनु श्रद्धा का पुत्र कुमार तथा असुर-पुरोहित आकुलि और किलात। काम और लज्जा अगरीरी पात्र हैं वे मूलतः ही साकेतिक हैं। मनु, जसा कि स्वयं प्रसादजी ने लिखा है, मन का—मनोमय कोश में स्थित जीव का—प्रतीक है। एक स्थान पर व्याकरण में मनु और मन को एक रूप माना गया है। 'म यते अनेन इति मनु—जिसके द्वारा मनन किया जाये वह मन है वही मनु है। मन में अभिप्राय यहाँ चेतना (Consciousness) का है। उसका मूल लक्षण है अहंकार—'म हूँ' की भावना जो अनेक प्रकार के मकल्प विकल्पों में अपनी अभिव्यक्ति करती रहती है। कामायनी के मनु के व्यक्तित्व का स्थायी आधार निस्सन्देह यही अहंकार है

म हूँ, यह वरदान सदश कयो
लगा गूजने कानों में,
म भी कहने लगा, म रहूँ
शाश्वत नभ के गानों में।

(आगा, प० २७)

किन्तु सरल कृतियों की सीमा
है हम ही अपनी तो,
पूरी ही कामना हमारी
विफल प्रयास नहीं तो।

(कम, पृ० १३१)

यह जीवन का वरदान मुझे
दे दो रानी अपना दुलार,

केवल मेरी ही चिन्ता का

तव चित्त वहन कर सके नार । (ईर्ष्या, पृ० १४८)

× × ×

यह जतन नहीं सह सकता म

चाहिए मुझे मेरा समत्व ,

इस पचभूत की रचना मे

म रमण करूँ बन एक तत्त्व । (ईर्ष्या, पृ० १५३)

मननशीलता अर्थात् निरन्तर सकल्प विकल्प अहंकार के संचारी हे। उपनिषदों में सकल्प विकल्प को मन की प्रजा कहा गया है। प्रथम दर्शन के समय हमारा मनु के इसी मननशील, सकल्प विकल्पमय रूप से साक्षात्कार होता है। मनु के व्यक्तित्व में आदि से अन्त तक भूत भविष्यत, स्व पर, प्रकृति-परमतत्त्व आदि के चिन्तन और तज्जय सकल्प विकल्प का प्राणाय है।

कामायनी की दूसरी प्रमुख पात्र है श्रद्धा। श्रद्धा, प्रसादजी के अपने शब्दों में, हृदय की प्रतीक है

श्रद्धा हृदय्य याकूल्या श्रद्धया वि दते वसु ।

(ऋग्वेद)

कामायनी में स्थान स्थान पर उसके इस रूप की स्पष्ट प्रतिकृति मिलती है

हृदय की अनुकृति बाह्य उदार

एक लम्बी काया उ मुक्ता । (श्रद्धा, पृ० ४६)

वह ग धर्मों के देश में हृदय सत्ता का मुन्दर सत्य खोजने के लिए आती है। उसके व्यक्तित्व के मूल तत्त्व है एक ओर सहानुभूति, दया, ममता, मधुरिमा, त्याग तथा क्षमा—और दूसरी ओर अगाध विश्वास, उत्साह, प्रेरणा, स्फूर्ति आदि, जो हृदय के कोमल और सबल पक्षों की प्रिभूतिया है। युक्लजी ने इसीलिए श्रद्धा को विश्वासमयी रागात्मिका प्रति कहा है। श्रद्धा को काम और रति की पुत्री माना गया है और वह इस सप्तति में प्रेम कला का स दश गुनाने के लिए अतर्कित हुई है

यह लीला जिसकी विकस चली

वह मूत्र शक्ति थी प्रेम कला ,

उमका सदेन सुनो को

ससति मे आधी वह अमल।। (काम, प० ७६)

तीसरी मुरय पात्र है इडा जा स्पष्टत बुद्धि की प्रतीक है। प्रसादजी ने व्यक्त रूप से उसके व्यक्तित्व का प्रतीकामरु चित्र अकृति किया है

बिखरी अलकें ज्यो तक ज ल,

भरी ताल। (इडा, पृ० १६८)

उपर्युक्त चित्र मे बुद्धि के तक, भौतिक ज्ञान विज्ञान, त्रिगुण आदि सभी तत्त्वों का अवयव रूप मे समावेश कर लिया गया है। वसे भी उसका चरित्र एकात बौद्धिक है। वह हृदय की विभूतियों से वचित व्यवसायात्मिका बुद्धि द्वारा अनुशासित है। जीवन की अखण्डता के स्थान पर वह वग-विभाजन और अभेद के स्थान पर भेद की व्यवस्था करती है।

अव गौण पात्र रोप रह जाते हैं सबसे पहले श्रद्धा मनु का पुत्र कुमार आता है। उमका कोई विशेष व्यक्तित्व नहीं है, यहा तक कि उसका नाम करण सस्कार भी नहीं किया गया। वह नव मानव का प्रतीक है जो अपने पिता मे मननशीलता, माता से श्रद्धा अथवा हार्दिक गुण और इडा से बुद्धि ग्रहण कर पूण मानव व को प्राप्त करता है। अमुर पुरोहित आकुलि और किलात आसुरी वक्तियों के प्रतीक है। ज्या ही मनु (मन) पाप (हिंसा-यज्ञ) की ओर आकृष्ट होता है, आकुलि किलात (आसुरी वक्तिया) उसको दुष्प्रेरणा देने के लिए तुरत ही उपस्थित हो जाते है और उसे दुष्कम मे प्रवृत्त करते हैं। फिर, जब मनु के विरुद्ध विद्रोह होता है तो वे ही विद्रोहियों के नेता बनकर सामने आते है। इसका अभिप्राय यह है कि आसुरी वक्तियों पहले मन को पाप कम मे प्रवृत्त करती हैं, फिर जब उसे इसके लिए कष्ट भोगना पडता है तो ये आसुरी वक्तिया उलट उसके कष्ट मे योग देती हैं।

इनके अतिरिक्त देव, श्रद्धा का पशु, वषभ और मोमलता के भी निश्चय ही साकेतिक अर्थ है। देव इन्द्रियों के प्रतीक है। देवा की निर्वाच आत्म-तुष्टि का अर्थ है इन्द्रियों की निवाच तुष्टि

अरी उपेक्षा भरी अमरते !

री अतृप्ति ! निर्वाच विलास ! (चित्रा, प० १२)

श्रद्धा का पशु भी, जिसका नाम तथा जाति आदि का वर्णन तक नहीं दिया हुआ है, स्पष्टत एक प्रतीक है। वह सहज जीव दया, करुणा—

आधुनिक अ.५ में अहिमा—का द्योतक है।

एक माया! आ रहा था पशु अतिथि के साथ,

हो रहा था मोह कण्ठा से सजीव सनाथ। (वासना, प० ८३)

वृषभ तो भारतीय अनुश्रुति में अनादि काल से ही धर्म का प्रतिनिधि माना जाता रहा है

था सोमलता से आवत,

वष धवल धर्म का प्रतिनिधि। (आनन्द, प० २७७)

सोम-लता का साकेतिक अर्थ है भोग। इस प्रकार सोम-लता से आवत वषभ का अर्थ हुआ भोग सयुक्त धर्म, जिसका उत्सव करके मानव चिरान दलीन हो जाता है।

अब तीन चार प्रतीक और रह जाते हैं—जल प्लावन, त्रिलोक और मानसरोवर। जल प्लावन भारत के ही नहीं, पृथ्वी के इतिहास की अत्यंत प्राचीन घटना है। हमारे दशम साहित्य में प्रतीक रूप में ग्रहण कर उसका साकेतिक अर्थ भी किया गया है। जब मानव अबाव इन्द्रिय लिप्सा का दास हो जाता है, अर्थात् जब मन ऊपर विज्ञानमय कोश और आनन्दमय कोश की ओर बढ़ने के स्थान पर निम्नतम अन्तर्मय कोश में ही रम जाता है, तो चेतना पूणत उस माया में डूब जाती है।

त्रिलोक में प्राचीन त्रिपुरदाह के रूपक से प्रेरणा ग्रहण की गई है और इसका प्रतीकात् अत्यंत व्यक्त है। तीन लोक—भाव लोक, कमलोक तथा ज्ञानलोक चेतना की तीन अगभूत प्रवृत्तियों—भाव-वृत्ति, कमल वृत्ति और ज्ञान वृत्ति के प्रतीक हैं। जब तक ये तीनों वृत्तियां पृथक् पृथक् काय करती हैं मन अशांत और उद्विग्न रहता है

ज्ञान दूर कुछ, क्रिया भिन्न है,

इच्छा क्यों पूरी हो मन की,

एक दूसरे से न मिल सके,

यह विडम्बना है जीवन की। (रहस्य, पृ० २७२)

परन्तु जब ऋद्धा के द्वारा इनका सम वय हो जाता है तो मन समरमता की अवस्था को प्राप्त कर लेता है

स्वप्न, स्वाप, जागरण भस्म हो,

इच्छा, क्रिया, ज्ञान मिल लय थे,

दिव्य अनाहत पर निनाद मे,

श्रद्धायुत मनु बस त मय थे। (रहस्य, प० २७३)

मानसरोवर, जिसे शतपथ ब्राह्मण मे मनोरवसपण कहा गया है—

तदप्येतदुत्तरस्य गिरेमनोरवसपणमिति

—कलास शिखर पर वह स्थान है जहा मनु श्रद्धा की सहायता से पहुँचते है और अपने मानसिक क्लेश से मुक्ति पाते है। यह समरसता की अवस्था है—मानसिक सम-वय की अवस्था, जहा भाव, क्रम और ज्ञान मे पूण सामजस्य हो जाना है।

मानसरोवर या मानस (कामायनी मे 'मास' शब्द का प्रयोग है) इसी समरसता की अवस्था का प्रतीक है। यह मानस कलास शिखर पर स्थित है। कलास पवत आन-दमय कोश का प्रतीक है।

कामायनी की प्रस्तुत कथा मे मनु की कलास स्थित मानसरोवर यात्रा का वर्णन है जहा पहुँचकर मनु के समस्त क्लेश दूर हो जाते है। रूपक को हटाकर, यह मन का समरसता की अवस्था को प्राप्त करने का प्रयत्न है जिसके उपरांत मन के समस्त भौतिक और आध्यात्मिक क्लेश नष्ट हो जाने हे और वह पूणान-दलीन हो जाता है। पारिभाषिक शब्दावली मे यह मनोमय वाश मे स्थित जीव की आन-दमय कोश मे स्थित होने के लिए साधना है। यह आन-दमय कोश पिण्डाण्डरूप पवत का उच्चतम शिखर कैलास है। कामायनी की रचना के समय यह वैदिक रूपक स्पष्टतः प्रसादजी के मन मे विद्यमान था।

अपने प्रकृत रूप मे मनु एकांत मननशील तथा अहकारी हे। वे अहंकारमय निष्क्रिय चिंतन मनन के अतिरिक्त और कुछ नहीं कर पाते। ज्यो ही काम की प्रेरणा से काम और रति की पुत्री श्रद्धा से मनु का मयोग होता है, उनमे जीवन के प्रति आकर्षण तथा स्फूर्ति का उदय होता है। श्रद्धा के साहचर्य से मनु के अहंकार का समाजन होना है, वह 'स्व' से 'पर' की ओर बढ़ता है। बीच बीच मे उनका अहंकार उभरता है और आसुरी बक्तियों के प्रतीक आकुलि त्रिलात की सहायता से वे पशु यज्ञ कर भोमरस का प्राप्ति करते है। परंतु श्रद्धा उसका तीव्र विरोध करती है और कम मे कम कुछ समय के लिए उहे उमका अनौचित्य स्वीकार करने के लिए बाध्य करती है। इस प्रकार जब तक मनु श्रद्धा के प्रभाव मे रहते है, उनके अहं का

संस्कार होता रहता है। पर तु यह स्थिति अग्रिम समय तब नहीं रहती, मनु का अहंकार फिर प्रबल हो जाता है—

यह जलन नहीं सह सकता म,

चाहिए मुझे मेरा ममत्व,

इस पचभूत की रचना म,

म रमण करूँ बन एक तत्त्व। (ईर्ष्या, प० १५३)

और वे श्रद्धा से विरत होकर फिर अपने मे खो जाते हैं। श्रद्धा से विमुख होने पर मनु की वस्तिया पुन अस्त व्यस्त हो जाती हैं और वे जीवन-पथ पर भटकते हुए सारस्वत प्रदेश पहुँचते हैं। सारस्वत प्रदेश जीव के निम्नतर कोश—प्राणमय कोश—का प्रतीक है। यहाँ उनका साक्षात्कार इडा से होता है जो उ हे बुद्धिवाद की दीक्षा देकर भौतिक जीवन की ओर प्रेरित करती है—

जो बुद्धि कहे उसको न मानकर फिर नर किसकी शरण जाय ।

यह प्रकृति परम रमणीय अजित ऐश्वर्य भरी शोधक विहीन ।

तुम उसका पटल खोलने में परिकर कसकर बन कमलीन ।

सबका नियम शासन करते, बस, बड़ा चलो अपनी क्षमता ।

(इडा, प० १७१)

इडा के प्रभाव में मनु बुद्धि-बल से प्राकृतिक साधनों को एकत्र कर शासन-व्यवस्था करते हैं, कम विभाजन होता है, जीवन में भौतिक सघष का सूत्रपात होता है। मनु इन सबके नियामक है, किन्तु मनु का अहंकार इतने से सन्तुष्ट नहीं होता, इडा पर भी तो उनका अधिकार होना चाहिए। वे उसके लिए प्रयत्नशील होते हैं, पर यहाँ उ ह घोर विफलता होती है। इस अनधिकार चेष्टा से वे रुद्र के कोप भाजन बनते हैं। एक बार फिर प्रलय का सा दृश्य उपस्थित हो जाता है, मनु का विद्रोही प्रजा के साथ युद्ध होता है जिसमें मनु की पराजय होता है।

इसका संकेत अथ यह हुआ कि मन अपने प्रकृत रूप में केवल मननशील तथा अहकारी है। श्रद्धावान होकर ही, और श्रद्धा का उदय मन में राग वृत्ति के प्राधाय के कारण ही सम्भव है, उसका उचित दिशा में विकास-संस्कार होता है। श्रद्धा विश्वासमयी रागात्मिका वृत्ति का नाम

हे । 'श्रद्धा-समवेत' मन मे अपने प्रति विश्वास और जीवन के प्रति राग का उदय होता है । यो समय समय पर उसके आसुरी सस्कार निश्चय ही उभरेगे, उसका सहज भोगवाद ऊपर आयेगा, परतु जब तक वह श्रद्धावान है, तब तक इन पर नियंत्रण रहेगा और उसके अह का सस्कार होता रहेगा । परतु ज्यो ही मन श्रद्धा को त्याग देगा, वह नीचे प्राणमय कोश मे पहुँच जायेगा और बुद्धि के चन मे पड जायेगा । बुद्धि व्यवसायात्मिका वति है, वह उसको सघष की निरंतर प्रेरणा तो दे सकती है, परतु सुख नही दे सकती । अहकार का सस्कार करने के स्थान पर वह उसे और भी उत्तेजित करती है । अत मे एक स्थिति ऐसी आ जाती है कि मन बुद्धि पर पूण एकाधिकार करने के लिए लालायित हो उठता है । यहा उसका पूण पराभव होता है और एक प्रकार की मानसिक प्रलय हो जाती है ।

इस पराभव के उपरान्त मनु को बडी ग्लानि होती है । इतने मे ही श्रद्धा के साथ उनका फिर सयोग होता है । श्रद्धा उहे ग्लानि और क्लेश का परित्याग कर फिर से कमशील होने के लिए उत्साहित करती है । इसी बीच मे उसका साक्षात्कार इडा से होता है । वह पहले तो अति-बुद्धिवादी होने के लिए इडा की भत्सना करती है, अत मे उसे क्षमा कर अपने पुत्र कुमार को उसे सोप देती है और आप मनु को साथ लेकर चल देती है । मनु और श्रद्धा दोनो हिमालय के शिखरो पर चढते चढते एक ऐसे स्थान पर पहुँचते है जहा से त्रिदिक् विश्व के तीन पथक ज्योतिष्पिण्ड उन्हे दखायी पडते है । श्रद्धा मनु को इनका रहस्य समझाती है—'ये तीन ज्योतिष्पिण्ड भाव-लोक, कम लोक और ज्ञान लोक है । इनके पाथक्य वे कारण ही ससार मे विडम्बना फैली हुई है ।' ऐसा कहते कहते श्रद्धा की मुस्कान ज्योति-रेखा बनकर इन तीनो लोको मे दौड जाती है । नीनो लोक मिलकर एक हो जाते है, और बस, फिर मनु के मन के क्लेश और विश्व की सारी विडम्बनाओ का अन्त हो जाता है । श्रद्धायुत मनु पूण आनन्द-लीन हो जाते है ।

इसका प्रतीकाथ इस प्रकार है—सुखवाद और बुद्धिवाद के अतिचार के फलस्वरूप मन का पूणत पराभूत होना स्वाभाविक ही था । इससे मन को भयकर ग्लानि और निर्वेद होता है और वह फिर जीवन से पलायन करता है । इस स्थिति से श्रद्धा-सयुत मन फिर उचित दिशा की ओर

संस्कार होता रहता है। पर तु यह स्थिति आवक समय तक नहीं रहती, मनु का अकार फिर प्रबल हो जाता है—

यह जलन नहीं सह सकता म,

चाहिए मुझे मेरा समत्व,

इस पचभूत की रचना म,

म रमण करूँ बन एक तत्त्व। (ईर्ष्या, प० १५३)

और वे श्रद्धा से विरत होकर फिर अपने में खो जाते हैं। श्रद्धा से विमुख होने पर मनु की वक्तिया पुन अस्त व्यस्त हो जाती हैं और वे जीवन-पथ पर भटकते हुए सारस्वत प्रदेश पहुँचते हैं। सारस्वत प्रदेश जीव के निम्नतर कोश—प्राणमय कोश—का प्रतीक है। यहाँ उनका साक्षात्कार इडा से होता है जो उन्हें बुद्धिवाद की दीक्षा देकर भौतिक जीवन की ओर प्रेरित करती है—

जो बुद्धि कहे उसको न मानकर फिर नर किसकी शरण जाय !

यह प्रकृति परम रमणीय अथिल ऐश्वर्य भरी शोधक विहीन।

तुम उसका पटल खोलने में परिकर कसकर बन कमलीन।

सबका नियमन शासन करते, बस, बड़ा चलो अपनी क्षमता।

(इडा, प० १७१)

इडा के प्रभाव में मनु बुद्धि-बल से प्राकृतिक साधनों को एकत्र कर शासन व्यवस्था करते हैं, कम विभाजन होता है, जीवन में भौतिक सघष का सूत्रपात होता है। मनु इन सबके नियामक हैं, किन्तु मनु का अहकार इतने से सतुष्ट नहीं होता, इडा पर भी तो उनका अधिकार होना चाहिए। वे उसके लिए प्रयत्नशील होते हैं, पर यहाँ उन्हें घोर विफलता होती है। इस अनधिकार चेष्टा से वे रुद्र के कोप भाजन बनते हैं। एक बार फिर प्रलय का सा दृश्य उपस्थित हो जाता है, मनु का विद्रोही प्रजा के साथ युद्ध होता है जिसमें मनु की पराजय होता है।

इसका संकेत अथ यह हुआ कि मन अपने प्रकृत रूप में केवल मननशील तथा अहकारी है। श्रद्धावान् होकर ही, और श्रद्धा का उदय मन में राग वृत्ति के प्राधाय के कारण ही सम्भव है, उसका उचित दिशा में विकास-संस्कार होता है। श्रद्धा विश्वासमयी रागात्मिका वृत्ति का नाम

है। 'श्रद्धा-समवेत' मन में अपने प्रति विश्वास और जीवन के प्रति राग का उदय होता है। यो समय-समय पर उसके आसुरी सस्कार निश्चय ही उभरेंगे, उसका सहज भोगवाद ऊपर आयेगा, परन्तु जब तक वह श्रद्धावान् है, तब तक इन पर नियंत्रण रहेगा और उसके अह का सस्कार होता रहेगा। परन्तु ज्यों ही मन श्रद्धा को त्याग देगा, वह नीचे प्राणमय कोश में पहुँच जायेगा और बुद्धि के चक्र में पड़ जायेगा। बुद्धि व्यवसायात्मिका वृत्ति है, वह उसको सघष की निरन्तर प्रेरणा तो दे सकती है, परन्तु सुख नहीं दे सकती। अहकार का सस्कार करने के स्थान पर वह उसे और भी उत्तेजित करती है। अन्त में एक स्थिति ऐसी आ जाती है कि मन बुद्धि पर पूण एकाधिकार करने के लिए लालायित हो उठता है। यहाँ उसका पूण पराभव होता है और एक प्रकार की मानसिक प्रलय हो जाती है।

इस पराभव के उपरांत मनु को बड़ी ग्लानि होती है। इतने में ही श्रद्धा के साथ उनका फिर संयोग होता है। श्रद्धा उन्हें ग्लानि और क्लेश का परित्याग कर फिर से कमशील होने के लिए उत्साहित करती है। इसी बीच में उसका साक्षात्कार इडा से होता है। वह पहले तो अति-बुद्धिवादी होने के लिए इडा की भत्सना करती है, अन्त में उसे क्षमा कर अपने पुत्र कुमार को उसे सौंप देती है और आप मनु को साथ लेकर चल देती है। मनु और श्रद्धा दोनों हिमालय के शिखरों पर चढ़ते चढ़ते एक ऐसे स्थान पर पहुँचते हैं जहाँ से त्रिदिक विश्व के तीन पथक ज्योतिष्पिण्ड उन्हें दिखायी पड़ते हैं। श्रद्धा मनु को इनका रहस्य समझाती है—'ये तीन ज्योतिष्पिण्ड भाव-लोक, कम-लोक और ज्ञान-लोक हैं। इनके पाथक्य के कारण ही ससार में विडम्बना फैली हुई है।' ऐसा कहत-कहते श्रद्धा की मुस्कान ज्योति-रेखा बनकर इन तीनों लोको में दौड़ जाती है। तीनों लोक मिलकर एक हो जाते हैं, और बस, फिर मनु के मन के क्लेश और विश्व की सारी विडम्बनाओं का अन्त हो जाता है। श्रद्धायुत मनु पूण आनन्द-लीन हो जाते हैं।

इसका प्रतीकात्मक इस प्रकार है—सुखवाद और बुद्धिवाद के अतिचार के फलस्वरूप मन का पूणत पराभूत होना स्वाभाविक ही था। इससे मन को भयकर ग्लानि और निर्वेद होता है और वह फिर जीवन से पलायन करता है। इस स्थिति से श्रद्धासंयुत मन फिर उचित दिशा की ओर

विकासशील होता है और एक ऐसी स्थिति में पहुँच जाता है जहाँ उसे आत्म साक्षात्कार हो जाता है। श्रद्धा की प्रेरणा से उसे अपने पराभव का रहस्य स्पष्ट हो जाता है। वह अनुभव करता है कि उसकी विडम्बनाओं का एक मात्र रहस्य यह है कि उसकी तीनों मूल वक्तियों में सामंजस्य नहीं है। उसकी भाव वृत्ति, ज्ञान वृत्ति और कर्मवृत्ति (to feel, to know, to will) तीनों ही एक दूसरे से पथक रहकर क्रियाशील हैं। ज्योंही श्रद्धा के द्वारा इन तीनों का पूरा सामंजस्य हो जाता है, मन समरसता की अवस्था प्राप्त कर पूर्णानन्द में लीन हो जाता है। यह आनन्द शैव योगी का आत्मानन्द है जो अपने भीतर आत्म साक्षात्कार द्वारा प्राप्त होता है, सगुण भक्त का आनन्द नहीं है जो चराचर में व्याप्त प्रभु के दर्शन कर प्राप्त होता है। श्रद्धा द्वारा अपने पुत्र कुमार का इडा को सौपना भी इसी सामंजस्य का प्रतीक है। मनु और श्रद्धा का आत्मज होने के कारण मानव जन्मतः मननशीलता और श्रद्धा से युक्त है। इडा का निरीक्षण उसके बुद्धि तत्त्व को भी परिपक्व कर मानवत्व को पूरा करता है।

साधारणतः कथा का अन्त यही होना चाहिए था, परन्तु इस प्रकार इडा, कुमार और सारस्वत प्रदेशवासियों की कहानी अधूरी ही रह जाती। अतएव उसके पयवसानरूप में इडा, कुमार और सारस्वत-प्रदेशवासियों के भी आनसरोवर जाने का वणन किया गया है, जहाँ वे सोम लता से मंडित वृषभ का उत्सर्ग कर मनु से सामंजस्य की दीक्षा लेते हैं। इसमें सन्देह नहीं कि मूल कथा से इस प्रसंग का सहज सम्बन्ध नहीं है, परन्तु संकेत-ग्रन्थ इसका भी सवथा स्पष्ट है और वह यह है कि समष्टि-रूप में भी मानव जीवन की परिणति आनन्द में ही है। सोम लता अर्थात् भोग और वृषभ अर्थात् धर्म (कर्म) का उत्सर्ग कर समरस मानव चिरानन्द मग्न हो जाता है।

इस प्रकार कामायनी निस्सन्देह ही रूपक है। प्रसादजी ने कथा के मूल तत्त्वों को ऐतिहासिक मानते हुए उनके आधार पर ऐतिहासिक महाकाव्य की रचना का उपक्रम किया था। किन्तु कथा का साकेतिक रूप उनके मन में आरम्भ से अन्त तक वर्तमान था और मन के विकास का प्राचीन वैदिक रूपक उनको वैसे भी अत्यंत प्रिय था।

परन्तु प्रसादजी ने इसे सवथा प्राचीन रूप में ही ग्रहण नहीं किया। आधुनिक देश काल का प्रभाव भी उन पर अत्यंत व्यक्त है। मनु के जीवन की

विडम्बना आधुनिक जीवन की विडम्बना है। इस विडम्बना का मूल कारण यह है कि आज हमारी मानववृत्ति अर्थात् संस्कृति जिसमें धर्म, नतिकता और कला साहित्य आदि आते हैं, कम वृत्ति अर्थात् राजनीति जिसके अंतर्गत आर्थिक व्यवस्था आदि भी समाविष्ट हैं और मानववृत्ति अर्थात् दृढ़तम विज्ञान तीनों एक दूसरे के पथक हैं। उनमें सामंजस्य नहीं होने से जीवन आंतरिक और बाह्य संघर्षों और विषमताओं से ग्रस्त है। व्यक्तिवादी मनु आधुनिक जीवन के व्यक्तिपरक भातिक सुववाद का प्रतीक है जिसका ध्येय रूप पूंजीवाद में मिलता है। वह दुर्दा प्रधान विज्ञान की सहायता से जीवन के सम्पूर्ण सुखों को अपने में केन्द्र करने का अस्फल प्रयत्न करता है। अतः वह अनुभव करता है कि श्रद्धा के बिना जीवन की विडम्बना का अन्त नहीं। यह श्रद्धा अर्थात् रागात्मिका वृत्ति गरीबी की ग्रहणा और पाश्चात्य दार्शनिकों की मानव भावना की पर्याय है। आज इसी मानव भावना की प्रेरणा से ही इच्छा, ज्ञान, क्रिया अथवा संस्कृति, विज्ञान और राजनीति में सामंजस्य स्थापित हो सकता है। जब इन तीनों के पीछे मानव-भावना की संप्रेरणा रहेगी, तो इनका सम वय स्वतः ही हो जाएगा। आज के पूंजीवाद से पीड़ित समाज की विडम्बनाओं का समाधान यह मानववाद है जिसका भौतिक रूप समाजवाद और आध्यात्मिक रूप गांधीवाद है।

आधुनिक मनोविश्लेषण शास्त्र के आचार्यों ने भी आज की विषमताओं का यही समाधान बताया है। उनका निदान यह है कि इस युग का मानव अनेक प्रकार के सामाजिक ऐतिहासिक तथा व्यक्त-व्यक्त कारणों से स्वरति की भावना से आक्रांत है। स्वरति भयकर रोग है जिसके कारण उसका मानसिक स्वास्थ्य सत्रथा नष्ट हो गया है। मानसिक स्वास्थ्य मन की मानववृत्ति, कमवृत्ति और ज्ञान-वृत्ति के सम वय का नाम है। इसलिए मानसिक स्वास्थ्य के नष्ट होने का अर्थ यह है कि ये तीनों वृत्तियाँ पृथक् दिशाओं में क्रियाएँ कर रही हैं। इस सामंजस्य को पुनः प्राप्त करने के लिए यह आवश्यक है कि स्वरति भावना को 'स्व' से निकालकर 'पर' की ओर प्रेरित किया जाए। यह उनयन प्रक्रिया है, इसके पूर्ण हो जाने पर मन समरसता की अवस्था (Mental equilibrium) को प्राप्त कर लेता है। आज मानव जीवन की समस्या का यही समाधान है।

एक प्रश्न और रह जाना है—यह रूपक कहा तक सगत है? जहां

तक मूल कथा का सम्बन्ध है, रूपक सामान्यतः सगत और स्पष्ट है, उसमें कोई विशेष सद्भाविक अमगति नहीं है। हा, कथा के सूक्ष्म अवयवों में सगति पूरी तरह नहीं बँठी। जब मनु मानव मन अथवा मनोमय कोश में स्थित जीव का प्रतीक है तो उसके पुत्र कुमार को नव मानव का प्रतिनिधि मानकर भी सगति नहीं बँठी, क्योंकि इस तरह पिता पुत्र में लगभग एक ही प्रतीक कथा की पुनरावृत्ति हो जाती है। प्रसादजी ने इस असगति का अनुभव किया था, इसलिए आनन्द लोक की यात्रा पर जाने से पूर्व श्रद्धा कुमार को छोड़ जाती है। इसी प्रकार सारस्वत प्रदेशवासियों के साथ इडा और कुमार का चिरानन्दलीन मनु के पास वषभ आदि का उत्सव करने के लिए जाना भी अप्रस्तुतार्थ में एक पवद जसा ही है। इसकी सफाई में दो कारण दिये जा सकते हैं। एक कारण तो यह है कि प्रस्तुत कथा को पूरी तरह अप्रस्तुतार्थ में जकड़ देना ठीक नहीं है। आग्विर प्रस्तुत कथा को थोड़ा सा तो स्वतन्त्र आकाश देना ही चाहिए। दूसरा यह है कि कामायनी की कथा का विकास ही अमगतियों से भरा हुआ है, उसमें ही काफी जोड़ लग चुका है। अतएव उपयुक्त असगतियाँ का सम्बन्ध बहुत कुछ कथा की असगतियों से भी है। इनके अतिरिक्त आचार्य शुक्ल ने दो तात्त्विक असगतियों की ओर संकेत किया है। एक तो यह कि जय इडा की प्रेरणा से ही मनु कम विस्तार करते हैं अर्थात् जब बुद्धि ही कम व्यापार का कारण है, तो ज्ञान लोक से पथक कम लोक का अस्तित्व किस प्रकार सगत हो सकता है? दूसरे, रति और काम की दुहिता तथा मानव कर्मणा, सहानुभूति आदि की समानार्थी हान के कारण श्रद्धा की स्थिति शुद्ध भाव की स्थिति है, उसका अस्तित्व एकात्म भावात्मक है। ऐसी परिस्थिति में उसकी स्थिति भावलोक से ही नहीं, वरन् भाव, कम, ज्ञान तागों से परे कैसे हो सकती है? इनमें से पहली आपत्ति तो अधिक सगत नहीं है। वैसे तो मानव मन इतना जटिल है कि उसकी सभी वृत्तियाँ परस्पर अनुस्यूत और गुम्फित हैं, फिर भी दर्शन तथा मनो-विज्ञान में इच्छा ज्ञान और क्रिया का भेद तो सवथा स्वीकृत है ही। भारतीय दर्शन में भक्ति ज्ञान और काम का पथक त्रिवेचन प्रायः आरम्भ से ही होता आया है। इसलिए कम के पीछे बुद्धि की प्रेरणा होने का यह अभिप्राय नहीं है कि इन दोनों में कोई तत्त्वगत पाथक्य ही नहीं है। श्रद्धा विषयक आपत्ति अधिक गम्भीर है। साधारण दृष्टि से निस्संदेह

ही श्रद्धा एक भाव हे और भाव, ज्ञान और क्रिया के पृथक् वणन के समय भाव से भिन्न उसका अस्तित्व वास्त्व मे समझ मे नहीं आता। परंतु प्रसादजी ने कामायनी की सम्पूर्ण कथा को धुरी श्रद्धा को ही बनाया है। श्रद्धा का अर्थ है—आस्तिकबुद्धि (भावना) आस्तिकबुद्धि इति श्रद्धा। आस्तिकता का अर्थ है—अस्तित्व मे सहज आस्था, इस प्रकार आस्तिक भावना जीवन की एका त मूलगत भावना ह। इसी के द्वारा जीवन का संचालन होता ह। प्रसादजी ने इसे इसी रूप मे ग्रहण किया हे। इसमे सदेह नहीं कि प्रसाद की श्रद्धा मे राग तत्व की अत्यंत प्रधानता है, परंतु यह स्वाभाविक हे। अस्तित्व मे सहज आस्था स्वभावत ही राग प्रधान होनी चाहिए, जीवन के प्रति सहज आस्था निस्सदेह ही साम्यी होनी चाहिए। परंतु फिर भी तत्व रूप मे श्रद्धा कोरी भावुकता नहीं ह, आस्तिकबुद्धि की पयाय होने के कारण उमम अस्तित्व की तीनों अभिव्यक्तियों—इच्छा ज्ञान, क्रिया की स्थिति हे। प्रसादजी ने भी श्रद्धा को कोरी भावुकता के प्रतीक रूप मे चित्रित नहीं किया, वह वास्त्व मे जीवन की प्रेरणा की प्रतीक है। इसके विपरीत, भाव लोक कारी भावुकता—इच्छा की रगीन क्रीडाओं—का प्रतीक है, और स्पष्ट शब्दो मे, भाव लोक केवल इच्छा का प्रतीक है तथा श्रद्धा जीवन के अस्तित्व मे आस्था अथात विश्वासयुक्त जीवनेच्छा है।

जिसे तुम समझे हो अभिशाप,
जगत् की ज्वालाओं का मूल,
ईश का वह रहस्य वरदान,
कभी मत जाओ इसको भूल।

× × ×

तप नहीं केवल जीवन सत्य,
करुण यह क्षणिक दीन अवसाद,
तरल आकाशा से है भरा,
सो रहा आशा का आह्लाद।

× × ×

एक तुम यह विस्तृत भूखंड
प्रकृति वैभव से भरा असद,

कम का भोग, भोग का कम,
यही जन्म का चेतन आरंभ।

(श्रद्धा प०५३, ५५, ५६)

पूर्व तथा पश्चिम के धर्मशास्त्रों तथा दशनों में भी श्रद्धा ही यही स्थिति स्वीकार की गई है। कम अथ काम, मोक्ष सभी के लिए श्रद्धा (फैज) को आधारभूत वृत्ति के रूप में स्वीकार लिया गया है, उसके बिना मोक्ष (परमानन्द) की प्राप्ति सम्भव नहीं है। मनोविक्षेपण नामक अनुसार श्रद्धा की स्थिति वही है जो युग प्रतिपादित जीवन चेतना की, जिसे कि उ होने जीवन की मूलभूत वृत्ति माना है। स्वभावतः ही वह राग वृत्ति (लिबिडो) से अधिक व्यापक है।

इसके अतिरिक्त वस्तु ज्ञान की दृष्टि से भी श्रद्धा की स्थिति का तीना से स्वतंत्र होना आवश्यक था। कामायनी की कथा का भाग्य है त्रिपुर का एकीकरण, जिसके उपरांत मनु जो अज्ञानदलोक की प्राप्ति होती है अर्थात् कथावस्तु के उद्देश्य की प्राप्ति होती है। इसी प्रकार गणस्तुत कथा का भाग्य है भाव वृत्ति, कम वृत्ति और ज्ञान वृत्ति का समवय। इसके उपरांत ही मन समरसता की स्थिति प्राप्त कर चिरानन्द लीन हो जाता है और कथा का उद्देश्य पूर्ण हो जाता है। वास्तु कौशल की दृष्टि से यह काय मुरय पात्र के द्वारा ही सम्पादित होना चाहिए और मुरय पात्र स्पष्टतः कामायनी अर्थात् श्रद्धा है। इस प्रकार शुक्लजी की इस दूसरी गम्भीर आपत्ति का भी निराकरण असम्भव नहीं है और इसमें सन्देह नहीं, प्रसादजी ने श्रद्धा की मनोवैज्ञानिक स्थिति की इन सगति असगतियों पर पूर्णतः विचार करने के उपरान्त ही उसको यह रूप दिया था। शुक्लजी द्वारा उठायी गई शका उनके मन में न उठी हो, यह बात नहीं मानी जा सकती।

५

कामायनी की दार्शनिक पृष्ठभूमि

इस प्रश्न पर अनुगम और निगमन दोनों विधियों से विचार किया जा सकता है। अनुगम विधि के अनुसार पहले कामायनी के मूल प्रतिपाद्य का निणय और विवेचन करना होगा और फिर दशनशास्त्र की शब्दावली में उसका स्वरूप-निरूपण। निगमन विधि से पहले बहि साक्ष्य आदि के द्वारा कामायनी के मूलभूत दशन का निणय करना चाहिए और फिर उसके आधार पर कामायनी के प्रतिपाद्य का विश्लेषण। स्वभावतः इन दोनों में अनुगम विधि ही अधिक माय है, क्योंकि निगमन विधि में जहाँ 'कागद-लेखी' का आश्रय अधिक रहता है, वहाँ अनुगम विधि 'आखिन देखी' का ही विश्वास करती है। अनुगम विधि के पक्ष में एक दूसरा तर्क और भी दिया जा सकता है। काव्य का दशन, शास्त्र के दशन से भिन्न होता है। शास्त्र में दशन के तत्त्व तकगम्य और विचारसिद्ध होते हैं, किन्तु काव्य में उन्हें अनुभूति का विषय बनना पड़ता है। शास्त्र के दशन में हेतु निगमन दृष्टान्त की एक दृढ़ शृंखला विद्यमान रहती है जिसके आधार पर प्रतिपादित दशन का व्यवस्थित विधान सहज ही प्रस्तुत किया जा सकता है, किन्तु काव्य में, इसके विपरीत, अनुभव और कल्पना का प्राच्य होना के कारण इस प्रकार की तार्किक व्यवस्था सम्भव नहीं है—इसलिए किसी नियमित शास्त्रीय विधान की आशा भी नहीं की जा सकती। अतः काव्यगत दशन का निर्धारण करने में निगमन विधि का विश्वास अधिक नहीं किया जा सकता, क्योंकि उसमें पूर्व निश्चित सिद्धांतों के आरोपण या उनके अनुरूप विषय के अनुकूलन की आशंका रहती है। प्रत्येक महाकवि द्रष्टा तो अनिवायत होता है और दार्शनिक भी प्रायः होता है, किन्तु शास्त्रकार नहीं हो सकता, क्योंकि शास्त्र और काव्य की तो प्रकृति ही मूलतः भिन्न है। इसी कारण जहाँ कहीं भी कवि ने शास्त्र-निरूपण का प्रयत्न किया है वही उसका कवित्व बाधित हो गया है, और जहाँ कहीं आलोचक ने किसी कवि में नियमित शास्त्रीय विधान का अनुसंधान करने

की चेष्टा की है वही उमा की विवेका वस्तुपरक न रहकर आरोपित हो गई है। काव्य का दशन वास्तव में भावित और व्यञ्जित ही हो सकता है— निरूपण और विवचन के लिए काव्य में स्थान नहीं है। ऐसी स्थिति में स्पष्ट है कि उसका स्वरूप निर्धारण करने के लिए निगमन विधि अधिक उपादेय नहीं हो सकती।

अतः कामायनी की दार्शनिक भूमिका का निरूपण करने के लिए अनुाम विधि का अवलम्बन ही अविद्य श्रेयस्कर रहेगा और उसकी पहली आवश्यकता है कामायनी के प्रतिपाद्य का अनुधान।

कामायनी का प्रतिपाद्य आनन्दवाद

कामायनी की प्रमुख घटना है मनु की मानसरोवर यात्रा, जिसका प्रतीकात्थ है मानव मन की आनन्द यात्रा। कामायनी के नायक का चरम प्राप्य है आनन्द—तदनुसार कामायनी में निहित जीवन दशन का चरम साध्य हुआ आनन्द और कामायनी का मूल प्रतिपाद्य हुआ आनन्दवाद। यह तक एतदम सीधा है, अतः इस विषय में विवाद के लिए स्थान नहीं रह जाता। किंतु आनन्द के स्वरूप के विषय में मतभेद हो सकता है, क्योंकि आनन्द की प्रतिष्ठा तो अनेक दशनों में हुई है जिन्होंने अपने अपने सिद्धांत के प्रकाश में आनन्द का स्वरूप-विवेचन किया है।

कामायनी में आनन्द के जिस रूप की प्रतिष्ठा है, वह स्पष्टतः आत्मस्थ है। वह अतमुख आनन्द या आत्मानन्द है—बाह्य, गोचर, विश्व-रूप में प्रसरित आनन्द नहीं है। विश्व में माधुय का जो सञ्चार दृष्टिगत होता है, वह उसकी ही प्रतिच्छाया मात्र है (आनन्द सग)। इच्छा, क्रिया और ज्ञान के सामजस्य से सम्पन्न मन स्थिति इसकी भूमिका है, दूसरे शब्दों में यह आनन्द सामरस्य का पर्याय है

स्वप्न, स्वाप, जागरण भस्म हो

इच्छा क्रिया ज्ञान मिल लय थे,

दिव्य अनाहत पर निनाद में

श्रद्धायुत मनु बस तमय थे।

(रहस्य, पृष्ठ २७३)

समरस जे जड या चेतन
 सु दर साकार बना था,
 चेतनता एक विलसती
 आनंद अखंड घना था ।

(आनंद, प० २६४)

इसकी सिद्धि श्रुति के द्वारा होती है, इडा प्राणि में बाधक होता है ।
 अर्थात् आस्तित्व बद्धि या अभेद भावना इस ज्ञानद की माधुम्य है और
 भेद कल्पना बाधक ।

यह ज्ञानद स्पष्टतः श्रौतनिषेधिक परम्परा से अभिविक्त शवाद्धत प्रति-
 पादित अभेदमय आत्मात्वाद है जिसमें आत्म और परमात्म के ही नहीं,
 वरन आत्म और जगत के भी पूण ऐक्य की भावना निहित है । इस अखण्ड
 आत्मानुभूति में द्वयता के लिए कोई स्थान नहीं है—विद्य की बाह्य द्वयता
 दुःख और सुख की, जड और चेतन की, इस सामरस्य में अतीतनी हो जाती है

सब भेद भाव भुलवाएँ
 दुःख सुख को दृश्य बनाता,
 मानव कह रे ! 'यह मैं हूँ'
 यह विश्व नीड बन जाता ।

(ज्ञानद, प० २८६)

यही शवाद्धत में प्रतिपादित अहम और इदम की अभेद-स्थिति है,
 परमशिव की चौथी शक्ति 'ईश्वर तत्त्व' में 'इदमहम' के द्वारा इसी की
 अनुभूति होती है ।

यहाँ यह शका हो सकती है कि मनु की दुःखमूलक उक्थियों का साम-
 जस्य इस ज्ञानदवाद के साथ कैसे स्थापित किया जा सकता है ? उदा-
 हरणार्थ—

(१) विस्मृति आ, अदसाद घेर ले,
 नीरवते, बस, चुप कर दे ।
 (चिन्ता, पृ० ६)

(२) मृत्यु अरी ! चिर निद्रे !
 तेरा अक हिमानी-सा शीतल !
 (चिन्ता, प० १८)

(३) जीवन निशीथ के अघकार ।

(इडा, प० १५६, पद १)

इसका उत्तर हे कि यह कामायनी का पूर्वपक्ष है, सिद्धान्त पक्ष नहीं। उपर्युक्त उक्तियाँ मन की आवत अवस्था—पाशव अवस्था की द्योतक हे, शुद्धावस्था की नहीं। अतः अथर्व व्यतिरेक से ये आनन्दवाद की प्रतिष्ठा में ही सहायक हे क्योंकि दुःख ही यह स्वीकृति सामरस्य के अभाव और विषमता से प्रेरित हे। सामरस्य की अवस्था में, दुःख की स्थिति आत्मा के लीलाभिनय रूप जीवन में विदूषक से अधिक नहीं रहती, जो कुछ क्षणों के लिए परिहासपूर्ण अभिनय पर आनन्द में लुप्त हो जाता है —

सुख सहचर दुःख विदूषक,

परिहासपूर्ण कर अभिनय,

सबकी विस्मृति के पद में,

दृष्टि बठाया अब निभय ।

(आनन्द, पृ० २८३)

यह आनन्द अद्वैतज्ञान हे, कि तु यह अद्वैत वेदात्त प्रतिपादित अद्वैत नहीं है, शवाद्भव ही हे जो शिव को, मोक्ष तो और ससार को भी पूर्णानन्दमय मानता है—जिसके अनुसार कही अशिव या निरानन्द के दर्शन नहीं होते

विषयेषु च सर्वेषु इन्द्रियार्थेषु च स्थितम् ।

यत्र तत्र विरूप्येत नाशिव विद्यते क्वचित् ॥

अतः यह सवथा निर्विवाद हे कि कामायनी का आधारभूत दर्शन शैवाद्भव—काश्मीरी शिवदर्शन—प्रत्यभिज्ञादर्शन ही है। कामायनी में प्रतिपादित आत्मा, जीव, जगत, आदि के स्वरूप से, उसमें प्रयुक्त प्रचुर पारिभाषिक शब्दावली से और बाह्य साक्ष्य के आधार पर इस स्थापना की सहज ही स्पष्टि हो जाती है।

आत्मा का स्वरूप

कामायनी में आत्मा के लिए चित्ति, महाचित्ति, चेतनता आदि शब्दों का प्रयोग हुआ है और उसे विश्व प्रपञ्च का मूल तत्त्व माना गया है

(१) कर रही लीलामय आनन्द,
'महाचिति' सजग हुई सी व्यक्त,
विश्व का उ मीलन अनिराम,
इसी में सब होते अनुरक्त।

(श्रद्धा, पृ० ५३)

(२) 'चिति' का विराट वपु मगल,
यह सत्य, सतत, चिर सु दर !

(आनन्द, प० २८८)

(३) 'चेतनता' एक विलसती,
आनन्द अखण्ड घना था।

(आनन्द, प० २९४)

यही परम तत्त्व है—यही परम शिव है, जो अपनी इच्छा से विश्व का लीलामय विस्तार करता है—

काम मगल से मडित श्रेय,
सग इच्छा का हे परिणाम।

(श्रद्धा, पृ० ५३)

स्वेच्छया स्वभित्तौ विश्वमु मीलयति।

(प्रत्यभिज्ञाहृदयम्)

यह शिव-रूप आत्मतत्त्व अपनी अविच्छिन्न शक्ति से सयुक्त है, इस प्रकार यह वेदात के ब्रह्म से भिन्न स्वप्रकाशानन्द है। अतत मनु इसी आत्मरूप को प्राप्त करते हैं

चिरमिलित प्रकृति से पुलकित,

वह चेतन पुरुष पुरातन,

निज शक्ति तरगायित था

आनन्द अम्बु निधि शोभन।

(आनन्द, पृ० २८६)

मनु शिव रूप हो जाते हैं और श्रद्धा शक्ति रूप। सब दर्शन की भांति कामायनी में भी शिव और शक्ति की प्रकल्पना आनन्द-सागर और उसकी तरगावली के रूप में की गई है—

आम दसागर शम्भु तच्छक्तिद्रव उच्यते ।

(बोधमार)

जीव

स्पष्टतः कामायनी में जीव या पुरुष के प्रतीक मनु है। मनु आरम्भ में चिन्ताग्रस्त है, जीवन में प्रविष्ट होकर क्रमशः उनमें जीवन की गति-त्यता, घोर अकर्मण्यता, परिस्थिति की परवशता, परिमित भोग-भावना (स्वाय), अपने प्रारंभ पराये की भेद बुद्धि, अपनी कर्तृत्वशक्ति का मिथ्या-भिमान आदि दोषों का विकास होता है। इस प्रकार वे निरानंद हो जाते हैं। उन्मत्त चरित्र दोष शव दशन की शब्दावली में काल, कला, नियति, राग और विद्या आदि कर्तृको की प्रकल्पना से प्रभावित है, इसमें सन्देह नहीं। 'इडा' सगम 'सकृत् असीम अमोघ शक्ति' पद में काम का अभिशाप इस तथ्य का, स्पष्टतः पारिभाषिक शब्दावली में ही, उद्घाटन करता है।

शुद्ध रूप	लक्षण	कचुक	अशुद्ध रूप
शिव	चित् (नित्यत्व)	काल	अनित्यता (समय)
शक्ति	आनंद (स्वातंत्र्य या व्यापकता)	नियति	परतन्त्रता या देश
सदाशिव	इच्छा (पूणत्व)	राग	अपूण अहंता
ईश्वर	ज्ञान (सर्वज्ञत्व)	विद्या	सीमित ज्ञान
सद्विद्या	क्रिया (सर्वकतत्व)	कला	किञ्चित्कतत्व

(थियोस बनाड की 'हिडू फिलासफी' के आधार पर, पृ० १४१)

यह आत्मा की बद्धावस्था अर्थात् पशुस्थिति है जब वह तीन मलों और छह कर्तृको से आवृत हो जाता है। कामायनी के पूवाय में मनु को इसी रूप में अंकित किया गया है—निर्वेद-सगम तक आपणव स्थिति (भेद बुद्धि का प्राधाय), निर्वेद से रहस्य सगम तक शाक्त स्थिति (भेद और अभेद दोनों का प्राधाय) और तदुपरांत शाभव स्थिति (केवल अभेद भावना) को प्राप्त करते हैं जहाँ जीव की जागत, स्वप्न, सुषुप्ति अतस्थाओं को पार कर वे चतुर्थावस्था—तुरीयावस्था—में पहुँच जाते हैं। इसके उपरांत तुरीयातीत अवस्था है—पूण शिवत्व की।

जगत्

कामायनी के पूर्ण में जगत की असत्यता दु समयता आदि के विषय में मनु के अनेक उद्गार प्राप्त होते हैं। परन्तु जमा कि हमने अभी स्पष्ट किया, वे मन की प्रावत अवस्था के द्योतक हैं, अतः वे सिद्धांत पक्ष के अन्तगत नहीं आते। श्रद्धा सग में पहली बार प्रस्तुत विषय का सिद्धांत कथन है। विषादग्रस्त मनु का यह विचार था कि जीवन जडता की राशि है—निराशा ही इसका परिणाम है, दीन जीवन का सगीत निरंतर तिमिर के गभ में बढ़ता जा रहा है (प० ४६)। किन्तु श्रद्धा इसका निगकरण करती हुई आत्म-विश्वास के साथ उत्तर देती है

कर रही लीलामय आनंद
महाचिति सजग हृद्दीप्ति व्यक्त,
विश्व का उन्मीलन अभिराम,
इसी में सब होते अरुणत।
काम मगल से अडित श्रेय,
सा इच्छा का है परिणाम।

(श्रद्धा पृ० ५३)

कामायनी के वस्तु विधान से यह स्पष्ट है कि मनु का पक्ष पूव पक्ष है और श्रद्धा का पक्ष आरम्भ से ही उत्तर पक्ष या सिद्धांत पक्ष रहा है—मनु प्रश्न है और श्रद्धा उत्तर

एक था यदि प्रश्न, तो उत्तर द्वितीय उदार। (वासना, प० ८१)

अतः श्रद्धा के शब्दों में कामायनी के जगत सम्बन्धी विचारों की प्रथम प्रामाणिक अभिव्यक्ति है अर्थात् यह मसार महाचिति की लीलामयी अभिव्यक्ति है—अतएव मूलतः ही यह मगलमय, श्रेयस्कर और आनन्दमय है, इसके प्रति अनुराग स्वाभाविक है। आणव स्थिति में होने के कारण मनु इस मगल रहस्य को नहीं समझ पाते और वे जीवन एव जगत को निस्सार मानते हुए निरन्तर भटकते रहते हैं। परन्तु अतः में श्रद्धा के ससग से स्वस्थ स्थिरचित्त हो जाने पर—पारिभाषिक शब्दावली में शाभव स्थिति में पहुँच जाने पर वे भी इस सत्य को प्राप्त कर लेते हैं—

अपने दुख सुख से पुलकित,
यह मूल विश्व सचराचर,

‘चित्ति’ का विराट वपु मगल,

यह सत्य, सतत, चिर सु दर ।

(प० २-८)

यही स्पष्टतः शवाद्गत म प्रतिपादिन विश्व का स्वरूप है जहाँ उसे शिव का शरीर मानते हुए आनन्दमय घोषित किया गया है

त्वमेव स्वात्मान परिणमयितुं विश्ववपुषा ।

(सौन्दर्यलहरी)

शिव दशन के अनुसार यह विश्व शिव या चित्ति से अभिन्न है—वही अपनी इच्छा से अभिन्न रूप में इसका उद्देश्य करती है ।

चेतनो हि स्वात्मदण भावान् प्रतिबिम्बवद आभासयति इति सिद्धान्तः ।

(अभिनवगुप्त)

ससार विषयक यह मायता शुद्ध शिव सिद्धान्त पर आश्रित है और वेदात्त के अद्वैत से भिन्न है । इसे शवागमो म आभासवाद, अभेदवाद आदि के नाम से अभिहित किया गया है । इसके अनुसार जगत् का ईश्वर के साथ अभेद या आभास सम्बन्ध है, काय कारण सम्बन्ध नहीं है । इस विश्वप्रपञ्च के विकास के प्रसंग म शवमत में शिव से लेकर धरणि पयत्त ३६ तत्त्वों की कल्पना की गई है । इनमें प्रथम पाच तो परमेश्वर की शक्ति के विकसित रूप हैं, आगे माया से लेकर नियति तक षट् कचुक ह, और अन्त में पुरुष से लेकर पञ्चभूत तक शेष २५ तत्त्व सारयादि के समान ही हैं । कामायनी में इन तत्त्वों का अनुसंधान करना कठिन नहीं है—रहस्य सग में मनु क्रमशः ‘नियति’, ‘काल’ आदि से मुक्त होकर शुद्ध रूप की ओर बढ़ते हैं और आनन्द सग में प्रथम पाच तत्त्वों की ओर भी संकेत मिल जाते हैं । इसी प्रकार भावलोके के वणन म पञ्च ज्ञानेन्द्रियों और तन्मात्राओं का तथा कमलोक के वणन में पञ्चकर्मोन्द्रियों का उल्लेख है और आशा-सग के अतगत सष्टि के विकास क्रम में पञ्चभूत का । इसमें सन्देह नहीं कि यह वणन व्यवस्थित और क्रमिक नहीं है किन्तु काव्य के कलेवर में उसकी उपेक्षा भी नहीं की जा सकती, और जितना हुआ है वह भी कवित्व का मूल्य देकर ही हुआ है ।

अन्य प्रमाण

कामायनी में प्रयुक्त प्रचुर पारिभाषिक शब्दावली इस निष्कर्ष की पुष्टि में निश्चयपूर्वक सहायक होती है। कामायनी के प्रायः प्रत्येक सग से, विशेषकर उत्तरार्द्ध के 'दशन', 'रहस्य' और 'आनन्द' आदि सर्गों से, ऐसे अनेक उद्धरणों का मकलन किया जा सकता है जिन पर शवागमों के सूत्रों की छाप स्पष्ट है। इनमें से कुछ एक का उल्लेख उपयुक्त प्रसंगों में ही ही चुका है। इसके अतिरिक्त 'रहस्य' सग में वर्णित त्रिकोण और 'दशन' सग में निरूपित शिवताण्डव भी इसी तथ्य का पोषण करते हैं—ये दोनों ही शव मत के अत्यंत प्रसिद्ध प्रतीक हैं।

बहिःसाक्ष्य के अतः प्रसाद के अनेक लेखों से प्रमाण दिये जा सकते हैं। 'काव्य और कला', 'रहस्यवाद' तथा 'रस' आदि लेखों में प्रत्यभिज्ञा दशन की असंदिग्ध स्वीकृति है और उधर 'इरावती' में भी इसी का स्वर अत्यंत मुखर हो गया है—

“जिसकी दुःख ज्वाला में मनुष्य व्याकुल हो जाता है, उस विश्व चित्त में मगलमय नटराज-नृत्य का अनुकरण आनन्द की भावना, महाकाल की उपासना का बाह्य स्वरूप है। और साथ ही कला की, सौन्दर्य की, अभिवृद्धि है, जिससे हम बाह्य विश्व में सौन्दर्य-भावना को सजीव रख सकते हैं। परन्तु अब हमें फिर से इसके लिए बल और स्फूर्तिदायक प्राचीन आय-क्रियाओं का पुनरुद्धार करना होगा। इस बौद्धिक दम्भ के अवसाद को आय जाति से हटाने के लिए आनन्द की प्रतिष्ठा करनी होगी। समझे।”

(इरावती च० स०, प० २२)

और अन्त में प्रसाद की अपनी जीवन चर्या भी इसी तथ्य का समर्थन करती है। उनके परिवार में परम्परा से काश्मीरी शव दगन के प्रति आस्था चली आ रही थी और प्रसाद की अपनी निष्ठा भी उसमें सवथा अटल एवं बढ़मूल थी। अतः यह निर्विवाद रूप से सिद्ध हो जाता है कि कामायनी का आधारभूत दशन आनन्दवादी शवाद्वैत ही है।

अन्य दर्शनों का प्रभाव

शवाद्वैत के अतिरिक्त अन्य दर्शनों का भी प्रभाव प्रसाद की चिन्ता-धारा पर सामान्यतः और कामायनी की वैचारिक भूमिका पर विशेष रूप

‘चित्ति का बिराट वपु मगल,

यह सत्य, सतत, चिर सु दर ।

(प० २-८)

यहा स्पष्टतः शवाद्गत म प्रतिपादित विश्व का स्वरूप है जहा उस शिव का शरीर मानते हुए आन दमय घोषित किया गया है

त्वमेव स्वात्मान परिणमयितु विश्ववपुषा ।

(सौन्दर्यलहरी)

शव दशन के अनुसार यह विश्व शिव या चित्ति स अभिन है—वही अपनी इच्छा से अभिन रूप में इसका उ मेष करती है ।

चतनो हि स्वात्मदधण भावान प्रतिबिम्बवद आभासयति इति सिद्धात ।

(अभिनवगुप्त)

ससार विषयक यह मा यता शुद्ध शव सिद्धात पर आश्रित है और वेदात के अद्गत से भिन है । इसे शवागमो म आभासवाद, अभेदवाद आदि के नाम से अभिहित किया गया है । इसके अनुसार जगत् का ईश्वर के साथ अभेद या आभास सम्ब ध है काय कारण सम्ब ध नहीं है । इस विश्वप्रपञ्च के विकास के प्रसग म शवमत म शिव से लेकर वरणि पयत ३६ तत्त्वो की कल्पना की गई है । इनमें प्रथम पाच तो परमेश्वर की शक्ति के विकसित रूप हैं, आगे माया से लेकर नियति तक षट कचुक हैं, और अत में पुरुष से लेकर पञ्चभूत तक शेष २५ तत्त्व सारयादि के समान ही हैं । कामायनी म इन तत्त्वो का अनुसंधान करना कठिन नहीं है—रहस्य सग म मनु क्रमशः ‘नियति’, ‘काल’ आदि से मुक्न होकर शुद्ध रूप की ओर बढते हैं और आन द सग म प्रथम पाच तत्त्वो की ओर भी सकेत मिल जाते हैं । इसी प्रकार भावलोक के वणन म पञ्च ज्ञानेन्द्रियो और त मात्राओ का तथा कम-लोक के वणन में पञ्चकर्मेन्द्रियो का उल्लेख है और आशा-सग के अतगत सष्टि के विकास क्रम म पञ्चभूत का । इसमें सदेह नहीं कि यह वणन व्यवस्थित और क्रमिक नहीं है, कि तु काव्य के कलेवर में उसकी उपेक्षा भी नहीं की जा सकती, और जितना हुआ है वह भी कवित्व का मूल्य देकर ही हुआ है ।

अन्य प्रमाण

कामायनी में प्रयुक्त प्रचुर पारिभाषिक शब्दावली इस निष्कष की पुष्टि में निश्चयपूर्वक सहायक होती है। कामायनी के प्रायः प्रत्येक सग से, विशेषकर उत्तराद्ध के 'दशन', 'रहस्य' और 'आनन्द आदि सगों से, ऐसे अनेक उद्धरणों का मकलन किया जा सकता है जिन पर शवागमो के सूत्रा की छाप स्पष्ट है। इनमें से कुछ-एक का उल्लेख उपर्युक्त प्रसंगों में ही ही चुका है। इसके अतिरिक्त 'रहस्य' सग में वर्णित त्रिकोण और दशन' सग में निरूपित शिवताण्डव भी इसी तथ्य का पोषण करते हैं—ये दोनों ही शव मत के अत्यंत प्रसिद्ध प्रतीक हैं।

बहिःसाक्ष्य के अन्तर्गत प्रसाद के अनेक लेखों से प्रमाण दिये जा सकते हैं। 'काव्य और कला', 'रहस्यवाद' तथा 'रस आदि लेखों में प्रत्यभिज्ञा दशन की असद्विग्ध स्वीकृति है और उधर 'इरावती' में भी इसी का स्वर अत्यंत मुखर हो गया है—

"जिसकी दुःख-ज्वाला में मनुष्य व्याकुल हो जाता है, उस विश्व-चित्त में मगलमय नटराज-नृत्य का अनुकरण आनन्द की भावना, महाकाल की उपासना का बाह्य स्वरूप है। और साथ ही कला की, सौन्दर्य की, अभिवृद्धि है, जिससे हम बाह्य विश्व में सौन्दर्य-भावना को सजीव रख सके हैं। परन्तु अब हमें फिर से इसके लिए बल और स्फूर्तिदायक प्राचीन आय-क्रियाओं का पुनरुद्धार करना होगा। इस बौद्धिक दम्भ के अवसाद को आय जाति से हटाने के लिए आनन्द की प्रतिष्ठा करनी होगी। समझे।"

(इरावती च० स०, पृ० २२)

और अतः प्रसाद की अपनी जीवन चर्या भी इसी तथ्य का समर्थन करती है। उनके परिवार में परम्परा से काश्मीरी शैव दशन के प्रति आस्था चली आ रही थी और प्रसाद की अपनी निष्ठा भी उसमें सबथा अटल एवं बढ़मूल थी। अतः यह निर्विवाद रूप से सिद्ध हो जाता है कि कामायनी का आधारभूत दशन आनन्दवादी शवाद्धत ही है।

अन्य दशनो का प्रभाव

शवाद्धत के अतिरिक्त अन्य दशनो का भी प्रभाव प्रसाद की चिन्ता-धारा पर सामान्यतः और कामायनी की वचारिक भूमिका पर विशेष रूप

से लक्षित होता है। उदाहरण के लिए, बौद्ध दशन के क्षणवाद, शून्यवाद, दुःखवाद और इनसे प्रभावित मध्ययुगीन नियतिवाद आदि की प्रतिध्वनि उनके नाटको तथा कामायनी में अनेक स्थानों पर मिलती है—

शून्यवाद— मौन नाश विध्वंस अंधेरा,
शून्य बना जो प्रकट अभाव,
वही सत्य है अरी अमरते,
तुझको यहा कहा अब ठाव ।

(चिता, प० १८)

क्षणवाद— जीवन तेरा क्षुद्र अश है,
व्यक्त नील घनमाला में,
सौदामिनी सधि सा सुंदर,
क्षण भर रहा उजाला में।

(चिता, पृ० १९)

तुच्छ नहीं है अपना सुख भी,
अढ़े, वह भी कुछ है,
दो दिन के इस जीवन का तो,
वही चरम सब कुछ है ।

(कम, पृ० १३०)

देखा क्या तुमने कभी नहीं,
स्वर्गीय सुखों पर प्रलय नत्य,
फिर नाश और चिर निद्रा है,
तब इतना क्यों विश्वास सत्य ।

(ईर्ष्या, पृ० १४८) आदि ।

इसी प्रकार वतमान वज्ञानिक चिताधाराओं के अनेक सिद्धान्त भी कामायनी में स्थान स्थान पर प्रतिध्वनित हैं। उदाहरण के लिए, विकास-

वाद और उनके अग्रभूत परिवर्तनवाद^१, परमाणुवाद,^२ शक्तिस्पर्धावाद^३

१ विश्व एक ब घनविहीन परिवत्तन तो है,
इसकी गति में रवि शशि तारे ये सब जो हैं—
रूप बदलते रहते, वसुधा जलनिधि बनती,
उदधि बना मरुभूमि जलधि में ज्वाला जलती।
तरल अग्नि की दौड़ लगी है सब के भीतर,
गल कर बहते हिम नग सरिता लीला रचकर
यह स्फूर्ति का नृत्य एक पल आया बीता।
टिकने को कब मिला किसी को यहा सुभीता ?

(सघष, पृ० १६०)

२ वह मूल शक्ति उठ खड़ी हुई,
अपने आलस का त्याग किये,
परमाणु बाल सब दौड़ पडे
जिसका सुदर अनुराग लिये।
कुकुम का चूण उडाते से,
मिलने को गले ललकते-से,
अन्तरिक्ष के मधु उत्सव के
विद्युत्कण मिले झलकते-से।
वह आकषण, वह मिलन हुआ,
प्रारम्भ माधुरी छाया में,
जिसको कहते सब सष्टि, बनी
मतवाली अपनी माया में।
प्रत्येक नाश विदलेषण भी,
सहिलष्ट हुए, बन सृष्टि रही,
ऋतुपति के घर कुसुमोत्सव था,
मादक मरद की वृष्टि रही।

(काम, पृ० ७२-७३)

३ यह नीड मनोहर कृतियो का,
यह विदव कम-रगस्थल है,

आदि। डार्विन के विकासवाद का कामायनी पर गहरा प्रभाव है। मानव-मन के विकास के माध्यम से मानव सभ्यता के विकास निरूपण में प्रसाद की कल्पना ने विकासवाद के सिद्धांतों से प्रभाव और प्रेरणा ग्रहण की है। सृष्टि के विकास क्रम में आरम्भ में एक रूपाकारहीन विराट कुहामण्डल की कल्पना और फिर क्रमशः विद्युत्कण और परमाणुओं के सश्लेषण के द्वारा प्रकृति के नाना रूपों की अवतारणा, उधर मनु के मनोविकास में द्वन्द्व की मूल प्रेरणा और मनोविज्ञान में निरूपित, स्थूल से सूक्ष्म की आरम्भ, विभिन्न विकास अवस्थानों की स्वीकृति, 'उत्तम का अस्तित्व सिद्धांत के आधार पर कृषि, उद्योग आदि क्रम से भौतिक सभ्यता के विकास का वर्णन, आदि—प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप से—विकासवाद के सिद्धांत से प्रभावित है। विकासवाद के इसी व्यापक प्रभाव के कारण कवि पतन कामायनी के प्रति यह आक्षेप किया है कि उसका आधारभूत जीवन दशन विकासवाद पर ही समाप्त हो जाता है आधुनिक जीवन के नवीन अर्थ तथा चतय को अभिव्यक्ति नहीं दे पाता।^१

ये सभी विचार और सिद्धांत अवयव-व्यतिरेक शली से शवाद्धत के पोषक होकर ही आये हैं। प्रसादजी ने प्रस्तुत सद्भ में सम्भावित शका का

हैं परम्परा लग रही यहा

ठहरा जिसमें जितना बल है।

(काम, पृ० ७५)

स्पर्धा में जो उत्तम ठहरें, वे रह जावें।

ससति का कल्याण करें, शुभ भाग बतावे ॥

(सद्य, पृ० १६२)

१ वह केवल आधुनिक युग के विकासवाद से काल्पनिक एवं मनो-वैज्ञानिक स्तर पर प्रेरणा ग्रहण कर तथा अध्यात्म की दृष्टि से वही चिर प्राचीन व्यक्तिवादी विकसित एवं समरस नित्य आनन्द चतय का आरो-हणमूलक आदर्श उपस्थित कर भारतीय पुनर्जागरण के काव्य-युग की अन्तिम स्वर्णिम परिच्छेद की तरह समाप्त हो जाती है। (गद्यपथ, पृ० १६२)

समाधान इस प्रकार किया है “रस म फलयाग या अन्तिम सति व मुख्य है
 × × × × बीच के व्यापारो से, जो सचारी भावो के प्रतीक हं, रस
 को खोजकर उसे छिन-भिन कर देना हे। अवय और व्यतिरेक—दोना
 प्रकार से वस्तु निर्देश किया जाता है।” (काव्य-कला तथा अय निबन्ध—
 स० ५, प० ८३)। वास्तव म जैसा कि पहले ही स्पष्ट किया जा चुका हं,
 दु खवाद और क्षणवाद आदि पूवपक्ष मात्र है—इनका प्रयोग कामायनी मे
 व्यतिरेक रूप म हुआ है। उधर विकासवाद और उमके अग्रभूत परमाणु
 वाद आदि वज्ञानिक सिद्धांतो का प्रयोग अवय रूप मे हुआ है, क्योंकि
 जीव और सप्टि के विकास के ये सिद्धांत, प्राकृत धरातल पर, शवादृत
 प्रतिपादित आत्म विकास के पोषक ही है।

ऐतिहासिक दष्टि से प्रसाद ने भारतीय चिन्ताधारा क आधारभूत दो
 मौलिक दशनो का विवेचन किया है एक तरुण आर्यों द्वारा गहीत आत्म
 वाद जिसकी पूण प्रतिष्ठा शव आनन्दवाद मे हुई, और दूसरा ब्रात्यो
 द्वारा स्वीकृत बुद्धिवाद, जिसका विकास बौद्धो आर जनो के अनात्मवाद मे
 हुआ—भक्ति भी इसी का सशोधित रूप है। इनमे से पहला दशन स्वस्थ
 प्रसन जाति का जीवन-दशन हे और दूसरा पतनो मुख हीनवीय जाति
 का

“सप्तसि धु के प्रबुद्ध तरुण आर्यों ने इस आनन्द वाली धारा का अधिक
 स्वागत किया। क्योंकि वे स्वत्व के उपासक थे। और वरुण यद्यपि आर्यों
 की उपासना मे गौण रूप से सम्मिलित थे, तथापि उनकी प्रतिष्ठा असुरके
 रूप मे असीरिया आदि अय देशो मे हुई। आत्मा मे आनन्द भाग का
 भारतीय आर्यों ने अधिक आदर किया। उधर असुर के अनुयायी आय
 एकेश्वरवाद और विवेक के प्रतिष्ठापक हुए। भारत के आर्यों ने कमकाण्ड
 और बडे बडे यज्ञो मे उल्लासपूण आनन्द का ही दश्य देखना आरम्भ किया
 और एकात्मवाद के प्रतिष्ठापक इद्र के उद्देश्य से बडे बडे यज्ञा की कल्प-
 नाएँ हुए। किंतु इस आत्मवाद और यज्ञ वाली विचार धारा की वैदिक
 आर्यों मे प्रधानता हो जाने पर भी, कुछ आर्य लोग अपने को उस आय-सध
 मे दीक्षित नही कर सके। वे ब्रात्य कहे जाने लग। वैदिक धम की प्रधान
 धारा मे, जिसके अन्तर म आत्मवाद था और बाहर याज्ञिक क्रियाओ का
 उल्लास था, ब्रात्यो के लिए स्थान नही रहा। उन ब्रात्या ने अत्यन्त प्राचीन

अपनी चैत्यपूजा आदि के रूप में उपासना का क्रम प्रचलित रखा और दार्शनिक दृष्टि से उन्होंने विवेक के आधार पर नये नये तर्कों की उद्भावना की। × × × × × वणि सष ब्रज में और मगध के ब्राह्मण और अयाज्ञिक आर्य बुद्धिवाद के आधार पर नये नये दशनों की स्थापना करने लगे। इन्हीं लोगों के उत्तराधिकारी वे तीर्थकर लोग थे, जिन्होंने ईसा से हजारों वर्ष पहले मगध में बौद्धिक विवेचना के आधार पर दुःखवाद के दशन की प्रतिष्ठा की। सूक्ष्म दृष्टि से देखने पर विवेक के तक ने जिस बुद्धिवाद का विकास किया, वह दार्शनिकों की उस विचारधारा को अभिव्यक्त कर सका जिसमें ससार दुःखमय माना गया और दुःख से छूटना ही परम पुण्याय समझा गया।”

(काव्यकला तथा अर्थ निबन्ध, स० ५, पृष्ठ ५०-५१)

प्रसाद की अपनी निष्ठा प्रथम दशन में अविचल है, दूसरे को उन्होंने व्यतिरेक रूप में अपने पक्ष को सिद्ध करने के लिए ही ग्रहण किया है। कामायनी में फलयोग की सिद्धि श्रद्धा द्वारा होती है—अर्थात् आत्म-विश्वास पर आधारित अभेदमयी आस्तिक भावना ही आनन्द की साधिका है, भेदमयी बुद्धि, इडा, बाधक है। अतः बुद्धिवाद और उसके अनेक विकास-रूप कामायनी के पूर्वपक्ष के ही अतगत मानने चाहिए, जो निषेध के द्वारा, व्यतिरेक-पद्धति से, सिद्धान्त पक्ष अर्थात् शवाहृत पर आधारित आनन्दवाद की प्रतिष्ठा करते हैं।

नगेन्द्र-साहित्य

भारतीय काव्यशास्त्र की भूमिका	१० ००
भारतीय काव्यशास्त्र की परम्परा	१६ ००
देव और उनकी कविता	७ ००
रीतिकाव्य की भूमिका	५ ५०
विचार और अनुभूति	८ ५०
विचार और विवेचन	४ ५०
विचार और विश्लेषण	५ ५०
सियारामशरण गुप्त	५ ५०
आधुनिक हिंदी कविता की मुख्य प्रवृत्तियाँ	४ ००
अनुसंधान और आलोचना	४ ००
कामायनी के अव्ययन की समस्याएँ	३ ००

नेशनल पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली